Kant und Scheler

Phänomenologische Untersuchungen zur Ethik zwecks Entscheidung des Streites zwischen der formalen Ethik Kants und der materialen Wertethik Schelers

---

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der Philosophischen Fakultät

der Albert-Ludwigs-Universität

zu Freiburg i. Br.

vorgelegt von

Karl Alphéus

aus Hamburg

Freiburg i. Br. 1936

Buchdruckerei J. Huß, St. Georgen im Schwarzwald

Referent: Prof. Dr. J. Ebbinghaus.

Korreferent: Prof. Dr. M. Heidegger.

Tag der mündlichen Prüfung: 15. II. 1930.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Inhalts-Verzeichnis:

I. Teil: Das Begehren. Seite

A. Darlegung 7

Vorbetrachtung: Ueber Ursächlichkeit. 7

1. Ursache und Wirkung 7
2. Vom Vermögen der Ursächlichkeit. 9
3. Das Ding als eigentliche Ursache 9

I. Abschnitt: Die Bewegursache 11

1. Die Bewegursache als unmittelbare Ursache des Begehrens 11
2. Die Bewegursache als Vorstellung 13
3. Die Bewegursache als Vorstellung des begehrten Gegenstandes 15
   Bewegursache und Beweggrund 15
4. Die Bewegursache als Vorstellung — genauer als Fiktion, bezw. Erwartung — der Wirklichkeit des Gegenstandes des Begehrens 19

Anmerkung: Hinweis auf ein grundlegendes Mißverständnis der Schelerschen Kantkritik 23

II. Abschnitt. Die Willkür 25

III. Abschnitt. Die Verwirklichung 29

B. Auseinandersetzung mit Scheler 33

I. Abschnitt. Ueber das Streben oder Begehren 33

II. Abschnitt. Ueber Begehren und Handlung 39

II. Teil. Das unbedingt-vernünftige Begehren oder das sittliche Wollen.

A. Darlegung 42

Vorbetrachtung: Begierde und Neigung und ihre Weisen 42

Begierde und Neigung 43
Aktuell und potentiell 45
Erstmalig und wiederholt 47
Ursprünglich und aus Gewohnheit 47
Erfüllt und unerfüllt 48
Momentan und habituell 48
Bestimmt und unbestimmt 50
Bewußt und unbewußt 51
Erfahren und unerfahren 51
Angeboren und erworben 52
Wissend und unwissend 53
Rasch, fest, lang — langsam, schwankend, kurz 54
Stark und schwach 54
Getrieben und gezogen. (Der „Trieb“) 55
Wählend und nichtwählend 58
Ueberlegend und nichtüberlegend. (Ueberlegt und unüberlegt) . 59
Bewußt und unbewußt zweckmäßig. (Der „Instinkt“) 62

I. Abschnitt. Vernünftiges und sinnliches Begehren 64

II. Abschnitt. Bedingt-vernünftiges u. unbedingt-vernünftiges Begehren 70

B. Auseinandersetzung mit Scheler 76

I. Abschnitt. Ableitung und Inhalt des Sittengesetzes 76

1. Blinde Pflichtethik oder einsichtige Vernunftethik? 76
2. Leere oder formale Ethik? 84

II. Abschnitt. Zweckwollen und Zielstreben 91

1. Zum Begriffe des Zwecks 91
2. Vernunft und Sinnlichkeit 93

Anmerkung: „Das Gute um des Guten willen“ . . . 100

III. Abschnitt. Zur Frage der Allgemeingültigkeit 102

Zitate.

Kant wird nach der Akademieausgabe zitiert. Scheler, „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“ wird nach dem Sonderdruck zitiert (2. unveränderte Auflage, Halle, 1921). Da das Schelersche Werk ursprünglich in den beiden ersten Bänden des von Edmund Husserl herausgegebenen Jahrbuches für Philosophie und phänomenologische Forschung erschien, so sei ausdrücklich darauf hingewiesen, daß die Seiten 1—161 des Sonderdrucks jeweils den Seiten 404—565 des ersten Jahrbuchbandes entsprechen und die Seiten 163—620 des Sonderdruckes den Seiten 21—478 des zweiten Jahrbuchbandes.

Abkürzungen.

Grundlegung = Grundlegung der Metaphysik der Sitten.
Kr. d. pr. V. = Kritik der praktischen Vernunft.
Kr. d. r. V. = Kritik der reinen Vernunft.
Kr. d. U. = Kritik der Urteilskraft.
M. d. S. = Metaphysik der Sitten.
Religion = Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

* * *

Sympathie = „Wesen und Formen der Sympathie“ von Max Scheler. Der „Phänomenologie der Sympathiegefühle“ dritte Auflage. Bonn 1926.

Vorwort.

Die entscheidende Einführung in die Philosophie verdanke ich Edmund Husserl und seinem Kreise. Erst die Teilnahme an den Vorlesungen und Übungen Husserls, sowie das gleichzeitige Studium der „Logischen Untersuchungen" und der „Ideen", gab mir die Möglichkeit eines selbstsehenden wissenschaftlichen Philosophierens. Denn die Husserlsche Phänomenologie dringt Schritt für Schritt auf Ausweis und Aufweis und fordert eben darum zunächst ἐποχή in dem Urteile über die großen Fragen der Philosophie, die sonst leichten oder heißen Herzens vorwegentschieden und eben damit dem bloßen Hin- und Widerreden überantwortet werden. Während es doch zuvor der phänomenologischen — sich fort und fort durch exemplarische Anschauung ihres Selbstverständnisses versichernden — Sinnklärung dieser Fragen auf Grund des absolut sinngebenden Bewußtseins bedarf, um allererst sichtbar zu machen, wofür denn eigentlich das Herz sich entscheiden wollte und sollte.

Die entscheidende Einführung in die Kantische Philosophie verdanke ich Julius Ebbinghaus, unter dessen Anleitung die vorliegende Arbeit ihre gegenwärtige Form fand. Aus seinen zahlreichen Vorlesungen[1]) und Übungen zur Kantischen Philosophie erwuchs mir erst das volle Verständnis für die philosophische Fruchtbarkeit einer eindringlichen, auf den Kantischen Wortlaut zurückgehenden Interpretation Kants. Einer Interpretation nach dem Grundsatze, vor aller halbhinhörenden Kritik und geistreichen Deutung ernsthaft zu versuchen, Kant so zu lesen, als ob, was er sagt, wahr — nicht nur subjektiv motiviert, sondern objektiv gegründet — wäre. Nicht um — recht unkantisch — den Kantischen Buchstaben an die Stelle der eigenen Vernunft zu setzen, sondern um uns nicht leichtfertig eines schier unentbehrlichen Hilfsmittels unseres eigenen Philosophierens zu berauben, eines Hilfsmittels, das auf jeden Fall sehr viel weiter trägt, als diejenigen ahnen, für die Kant eben doch nur „18. Jahrhundert" (oder bestenfalls der Übergang zum 19.) ist.

[1]) Naturgemäß wurde mir die Vorlesung „Reine Rechtslehre und Ethik" (S/S 1927) besonders wichtig. Von den Ebbinghaus'schen Veröffentlichungen nenne ich „Kantinterpretation und Kantkritik", sowie „Kant und Luther" (Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgesch. 1924, bezw. Luther-Jahrbuch 1927.)

So wenig ich nun die Genannten mit der Verantwortung für diese Arbeit belasten darf, so muß ich doch sagen, daß ohne sie dieselbe unmöglich gewesen wäre. Und so stehe der Ausdruck meines tiefempfundenen Dankes allem anderen voran.

* * *

Den beherrschenden Einfluß der Husserlschen Phänomenologie und der Ebbinghaus'schen Kantinterpretation wird der kundige Leser überall spüren. Umso eher darf ich — bei einer mit Zitaten ohnehin überlasteten Arbeit — auf den Versuch verzichten, diesen Einfluß in jedem Einzelfalle nachweisen zu wollen. Ein Versuch, der überdies niemals vollständig gelingen und eben deshalb leicht irreführen kann. — Im übrigen hat die vorliegende Arbeit nicht den Ehrgeiz der Originalität, sondern den Willen zur Wahrheit.

Freiburg i. Br., im Herbst 1929.

I. Teil.

Das Begehren.

A. Darlegung.

Vorbetrachtung: Über Ursächlichkeit.

I. Ursache und Wirkung.

Es ist denkbar, daß auf einen Gegenstand A ein von ihm verschiedener Gegenstand B mit Notwendigkeit folgt. Alsdann nenne ich A Ursache von B, und die Bestimmung, die A (im Verhältnis zu B) zukommt, Ursächlichkeit. B hingegen nenne ich die Wirkung von A, und die Bestimmung, die ihm (im Verhältnis zu A) zukommt, die Bewirktheit.

So ist es z. B. denkbar, daß auf den Blitz der Donner mit Notwendigkeit folgt. Alsdann wäre der Blitz die Ursache, der Donner die Wirkung; dem Blitze käme Ursächlichkeit, dem Donner Bewirktheit zu.

Bevor ich weitergehe, habe ich kurz die von mir benutzten Ausdrücke zu erläutern.

I. Das Wort „Gegenstand" gebrauche ich im allerweitesten Sinne, so daß es sowohl das Etwas (d. h. hier das logisch Mögliche, d. h. Gegenstand eines nicht widersprüchlichen Vorstellens) als das Nichts (d. h. hier das logisch Unmögliche, d. h. Gegenstand eines widersprüchlichen Vorstellens) umfaßt. Ich verstehe darunter jedes Vorstellbare überhaupt, also jedes Objekt möglichen Vorstellens, jedes Subjekt möglicher Prädikate. Daher ist „Gegenstand" die gegebene Bezeichnung, wenn man in größter Allgemeinheit sprechen oder einen Gegenstand vorerst unbestimmt lassen will — denn Gegenständlichkeit ist das wenigste, was man von einem Gegenstande aussagen kann, und was man doch von jedem Gegenstande muß aussagen können. Aus dem Gesagten wird zugleich deutlich, daß ich das Wort „Vorstellen" korrelativ zum Worte „Gegenstand", also gleichfalls im allerweitesten Sinne, brauche, so daß es alles Vorstellen umfaßt, es möge anschaulich oder unanschaulich, wahrnehmend oder imaginierend, bewußt oder unbewußt sein, und auf Mögliches oder Unmögliches gehen.[1])

[1]) Das widersprüchliche Vorstellen ist durchaus möglich — denn es ist wirklich; das merkt ein jeder, wenn er im Nachverstehen des Ausdruckes „eine nichtrote Röte" vorstellt, was dieser Ausdruck bedeutet; unmöglich ist nicht das Vorstellen der nichtroten Röte, sondern die nichtrote Röte.

2. Unter „Folgen" verstehe ich hier nichts anderes, als das im hypothetischen Urteil gedachte Verhältnis: Wenn A, so B; ponitur A, ponitur B.

3. Dieses Folgeverhältnis (also nicht das Sein von A, sondern das Folgen von B auf A, wenn A ist) wird hier als notwendig gedacht. Also wenn A ist, so ist das Sein von B nicht nur möglich oder wirklich, sondern notwendig. Ist das Sein von A gesetzt, so ist das Nichtsein von B unmöglich. — Der Notwendigkeit entspricht die strenge Allgemeinheit. Was von A mit Notwendigkeit gilt, das gilt von allen denkbaren As in strenger Allgemeinheit (womit natürlich nicht gesagt ist, daß mehr als ein A denkbar sein müsse). Hat A notwendig B zur Folge, so haben alle As B zur Folge. Jeder streng allgemeine Sachverhalt aber „Alle S sind P" ist zugleich eine Regel, der gemäß jedes X, wenn es S ist, P sein muß. Der allgemeine Sachverhalt „alle As haben B zur Folge" ist die Regel, der gemäß jedes X, wenn es A ist, B zur Folge hat. So gesehen sind „Mit-Notwendigkeit-", „In-strenger-Allgemeinheit-" und „Nach-einer-Regel-" Folgen äquivalente Ausdrücke.

4. Trotz der Notwendigkeit der Folge stehen A und B nicht im Verhältnis von Ursache und Wirkung, wenn A B logisch enthält. (Das Logischenthaltensein wird im Urteil durch die Kopula bezeichnet.) Folgt B notwendig auf A und ist in ihm logisch enthalten, so handelt es sich nicht um Ursache und Wirkung, sondern um logischen Grund und logische Folge. Setze ich Röte, so setze ich notwendig Farbigkeit; aber Farbigkeit ist in Röte enthalten, denn Röte ist Farbigkeit. Setze ich Rappensein, so setze ich notwendig Schwarzsein und Pferdsein; denn Rappensein ist beides. Aber setze ich Blitz und setze notwendig Donner, so ist doch der Donner nicht notwendig im Blitze enthalten; Blitz ist nicht Donner. Also ist Blitz nicht logischer Grund, sondern Ursache des Donners.

Was ich bisher zu erläutern versuchte, war der reine (nicht schematisierte) Verstandesbegriff der Ursächlichkeit. Denke ich aber Ursache und Wirkung in der Zeit, so ist die Folge der Wirkung auf die Ursache als zeitliche Folge zu verstehen und ihre Notwendigkeit bezw. Allgemeinheit als Folge zu aller Zeit; so daß wir statt von der Notwendigkeit der Folge, von der Jederzeitigkeit des zeitlichen Nacheinanders sprechen können.

Daß ein solches Verhältnis von Ursache und Wirkung im angegebenen Sinne zu denken möglich ist, leuchtet ein. Anders steht es mit der Frage: Ist Ursächlichkeit auch wirklich oder notwendig? — Die Notwendigkeit einer Ursache für alle Veränderung in der Zeit

zu beweisen, würde von den hier zu behandelnden ethischen Problemen zu weit abführen. Ich berufe mich daher auf den Beweis, den Kant in der Kritik der reinen Vernunft gegeben hat — oder — für solche, die das vorziehen sollten — auf die gemeine Meinung.

2. Vom Vermögen der Ursächlichkeit.

Es ist nicht nur denkbar, daß A Ursache von B ist, sondern auch, daß es mit Notwendigkeit Ursache von B wäre, wenn eine — mit dem Dasein von A verträgliche — Bedingung stattfände, die noch nicht eingetreten ist. Alsdann sage ich: A kommt nicht aktuelle Kausalität zu, sondern potentielle; es ist zwar nicht Ursache von B, aber es hat das Vermögen, Ursache von B zu sein.

Um recht zu verstehen, was mit aktueller, bezw. potentieller Kausalität gemeint ist, muß man beachten, daß es sich nicht um die Wirklichkeit bezw. Möglichkeit von A, (das Kausalität hat), handelt, sondern um die Wirklichkeit, bezw. Möglichkeit der Kausalität dieses A. Im Beispiel gesprochen: Es handelt sich nicht um die Frage, ob der Stein, der durch Herabfallen auf den Kopf eines Menschen dessen Tod verursacht, als ein Wirkliches oder Mögliches vorgestellt wird, sondern darum, ob der Stein als schlechthin herabfallend und todverursachend oder aber lediglich als „wenn herabfallend, dann todverursachend" vorzustellen ist. Also darum, ob dem Steine — er möge samt seiner Kausalität etwas Wirkliches oder Mögliches sein — diese Kausalität kategorisch oder hypothetisch zuzusprechen ist. Anders ausgedrückt: die bloße Potentialität der Kausalität eines Gegenstandes beruht nicht auf der bloßen Möglichkeit dieses Gegenstandes, sondern auf der bloßen Möglichkeit der Verknüpfung dieses Gegenstandes mit dieser Kausalität (bezw. ihrer Bedingung).

Den Aktus der Kausalität — prädiziert vom Subjekte der Kausalität — nenne ich auch Verursachung oder Handlung. Das Vermögen der Kausalität nenne ich auch Kraft.

3. Das Ding als eigentliche Ursache.

Es erhebt sich aber die Frage, ob alle Gegenstände Kausalität haben können, oder nur die Dinge im Gegensatz zu den Bestimmungen. Ich verstehe aber unter einem Dinge nicht ein Etwas überhaupt (possibile, ens), sondern eine Substanz, d. h. einen Gegenstand, der immer nur als Subjekt, niemals als Prädikat existieren kann.

Ein jeder Gegenstand ist demgemäß entweder Ding oder Dingbestimmung; denn die Bestimmung der Bestimmung eines Dinges ist Bestimmung des Dinges selbst.[1])

Es scheint zunächst, als könnte die Bestimmung ebenso gut Ursache sein, wie das Ding. Im Beispiel gesprochen: Ich kann ebenso gut sagen: Das Herabfallen (scil. des Steines) ist Todesursache — wie: der (scil. herabfallende) Stein ist Todesursache. Der Stein aber, der nicht herabfallender Stein wäre, ist so wenig Todesursache, wie das Herabfallen, das nicht Herabfallen des Steines wäre. Aber dem Steine als solchem kommt doch das Vermögen der Kausalität zu; dem Herabfallen als solchem kommt keinerlei Vermögen der Kausalität zu, da dieses Herabfallen, das nicht ein Herabfallen des Steines wäre, ein Nichts ist. Wie also auch die Redeweisen im einzelnen lauten mögen, das Ding, das allen seinen Bestimmungen zu Grunde liegt, ist als das eigentliche Subjekt der Kausalität anzusehen.

Mit den vorstehenden Bemerkungen soll das Thema Kausalität nicht im allermindesten erschöpft werden; der Begriff der Ursächlichkeit sollte nur so weit geklärt werden, um deutlich zu machen: es handelt sich dabei nicht um ein wer weiß wo gewachsenes Wort, das dazu mißbraucht werden soll, um über Ethik zu reden, sondern um einen aus den ursprünglichen Funktionen des Verstandes abgeleiteten Fundamentalbegriff[2]) — ohne den zwar auf sittliche Phänomene im allgemeinen und besonderen hingewiesen werden kann, ohne den aber (wie wir sehen werden) das sittliche Begehren in seiner eigentümlichen Struktur nicht begrifflich erfaßt werden kann.

Das Begehren.

Denn das Begehrungsvermögen ist ein Vermögen der Kausalität. Genauer: Das Vermögen eines Subjektes, durch eine Vorstellung bewegt, willkürlich Ursache des Gegenstandes dieser Vorstellung (als eines wirklichen) zu sein. Demgemäß können wir bei

[1]) Nur die Bestimmung, Bestimmung zu sein, kann selbstverständlich nur der Bestimmung, niemals dem Dinge zukommen. Demgemäß kann ich wohl sagen: Dem Tische kommt Röte als Bestimmung zu, der Röte Farbigkeit; also kommt dem Tische, dem Röte zukommt, auch Farbigkeit zu; d. h. der rote Tisch ist farbig. Aber ich kann nicht sagen: Weil Röte (Bestimmung!) eine Farbe (Bestimmung!) ist, ist auch der Tisch (Ding!) eine Farbe (Bestimmung!). Der Tisch ist nicht Farbe, sondern er hat Farbe; so wie er nicht Bestimmung ist, wohl aber Bestimmungen hat.

[2]) Gründe, deren zureichende Darlegung hier zu weit führen würde, hindern mich der Schelerschen Anregung „die sogenannten 12 Verstandeskategorien besser 12 Gattungsspleens und generelle Zwangsideen“ zu nennen (Vom Umsturz der Werte, I², 25), Folge zu leisten.

allem Begehren dreierlei unterscheiden: 1. Die Vorstellung, die Bewegursache ist, 2. Die Willkürlichkeit der Verwirklichung. 3. Die Verwirklichung des vorgestellten Gegenstandes. Wir wollen die drei Momente nacheinander durchsprechen. Dabei läßt es sich nicht vermeiden, daß im Laufe der Untersuchung fort und fort vom Begehren die Rede ist, obgleich der Begriff des Begehrens für den Leser erst am Ende der Untersuchung völlig geklärt ist.

I. Abschnitt. Die Bewegursache.

Wir beginnen mit der Klärung des Begriffes der Bewegursache. Unter Bewegursache verstehe ich einen Gegenstand, der unmittelbar Ursache eines Begehrens ist, d. h. so, daß der Gegenstand selbst — und nicht erst seine Wirkung — Ursache ist, daß ich einen gewissen Gegenstand begehre und ihn nicht nicht begehre. Eine solche Bewegursache ist — wie wir sehen werden — näher zu bestimmen 1. als Vorstellung, 2. als Vorstellung des begehrten Gegenstandes, 3. als Vorstellung der Wirklichkeit dieses Gegenstandes, 4. als Fiktion bezw. als Erwartung[1]) dieser Wirklichkeit.

1. Die Bewegursache als unmittelbare Ursache des Begehrens.

Es genügt nicht zum Bewegursachesein, daß ein Gegenstand Ursache eines Begehrens ist, er muß unmittelbare Ursache eines Begehrens sein. So zählt z. B. die Tatsache, daß ich geboren bin, zweifellos mit zu den mittelbaren Ursachen meines Begehrens, jetzt vom Stuhle aufzustehen. Deswegen wird doch niemand meine Geburt zu den Bewegursachen meines Begehrens, vom Stuhle aufzustehen, rechnen. Zu diesem Begehren bewegt mich die Vorstellung meines Aufstehens, für welche Vorstellung freilich meine Geburt causa sine qua non ist.

Es ist zwar richtig, daß jede Bewegursache Vorstellung ist. Aber darum ist noch nicht jede Vorstellung, die Ursache eines Begehrens ist, Bewegursache. Sie muß unmittelbare Ursache des Begehrens sein. So ist z. B. etwa die Vorstellung „Dietrich von Hildebrand" assoziativ Ursache davon, daß ich Hildebrandschokolade begehre — aber, was mich zum Begehren der Schokolade bewegt, ist nicht die Vorstellung „Dietrich von Hildebrand", sondern die

[1]) Wie der Ausdruck „Erwartung" zeigt, ist es uns um die Analyse des zeitlichen Begehrens zu tun, nicht etwa um die des zeitlosen göttlichen Willens. Da, was Gott denkt, Wirklichkeit hat, wäre sonst auch die Rede von „Fiktion" hinfällig. Allgemein sind die Modifikationen zu beachten, die sich daraus ergeben, daß wir Gott so vorstellen müssen, daß Begriff und Anschauung und ebenso Begriff und Wirklichsetzung zusammenfallen.

Vorstellung der wohlschmeckenden Hildebrandschokolade — welche Vorstellung freilich assoziative Wirkung der Vorstellung „Dietrich von Hildebrand" ist.

Es ist zwar richtig, daß jede Bewegursache eines Begehrens Vorstellung des Gegenstandes dieses Begehrens ist; aber darum ist doch noch nicht jede Vorstellung des begehrten Gegenstandes, die Ursache des Begehrens dieses Gegenstandes ist, Bewegursache. Sie muß unmittelbare Ursache des Begehrens sein. So ist z. B. die Vorstellung einer bitteren Arzenei Ursache, daß ich zusammenschaudere, ausgleite, ein Bein breche, Fieber bekomme und nun die bittere Arzenei begehre. Alsdann ist es doch nicht jene erste Vorstellung der bitteren Arzenei, die mich zu diesem Begehren bewegt, sondern eine spätere Vorstellung der Arzenei, als eines Fiebergegenmittels — welche zweite Vorstellung freilich indirekte Wirkung der ersten ist.

Man darf nicht meinen, man könnte hier statt unmittelbare Ursache hinreichende Ursache sagen. Zwar ist es richtig, daß keine mittelbare Ursache an sich hinreichende Ursache ist — denn sie bedarf ja noch eines Zwischengliedes, als des Mittels zur Wirkung. Aber darum ist doch nicht jede unmittelbare Ursache hinreichende Ursache. Es gibt unmittelbare Ursachen des Begehrens, d. h. Bewegursachen, die nicht hinreichend sind. So kann z. B. die Vorstellung der Schokolade für mich Bewegursache, aber nicht hinreichende Bewegursache sein, daß ich die Schokolade begehre. Gefragt, ob die Vorstellung der leckeren Schokolade mich nicht bewegen könne, sie zu essen — erwidere ich: Sie ist wohl Bewegursache — aber es gibt Gegengründe, die stärker sind. Die Vorstellung hat wohl bewegende Kraft, aber sie reicht nicht hin.

Ebensowenig darf man die unmittelbare Ursache mit demjenigen verwechseln, was man als unmittelbare Bewegursache bezeichnen kann. Um mit der letzteren zu beginnen, so ist z. B. die Vorstellung des Essens unmittelbar (ursprünglich) Bewegursache meines Begehrens zu essen; hingegen die Vorstellung des Aufstehens, (um zu essen), nur mittelbar (schließlich) Bewegursache meines Begehrens aufzustehen; denn nicht die Vorstellung des bloßen Aufstehens, sondern nur die Vorstellung des Essens und des Aufstehens, das Mittel zum Essen ist, bewegt mich zum Aufstehen. Damit wird der Unterschied zwischen unmittelbarer Ursache des Begehrens und unmittelbarer Bewegursache klar. Die erste ist eine Vorstellung, die allein durch sich selbst, nicht erst durch ihre Wirkung, Ursache des Begehrens ist. Die zweite ist eine Vorstellung, die dadurch, daß sie den Gegenstand für sich allein, nicht den

Gegenstand samt seiner Wirkung (oder Folge) vorstellt, Bewegursache ist. Anders ausgedrückt: Unmittelbare Ursache des Begehrens ist eine Vorstellung, die nicht erst dank einer anderen Vorstellung, als ihres Mittels, Ursache des Begehrens ist. Unmittelbare Bewegursache aber ist eine Vorstellung, die nicht erst dadurch, daß sie den Gegenstand in eins mit einem anderen, für den der erste Gegenstand Mittel ist, vorstellt, Bewegursache ist. Oder um den Unterschied nochmals an einem Beispiele darzulegen: Die Vorstellung des Kartenkaufes, der ein Mittel zum Theaterbesuch ist, ist unmittelbare Ursache und damit Bewegursache meines Begehrens, Karten zu kaufen. Aber sie ist nur mittelbare Bewegursache, da sie erst dadurch Bewegursache wird, daß sie den Gegenstand (Kartenkauf) in eins mit einem anderen Gegenstande (Theaterbesuch) vorstellt, für den der erste (Kartenkauf) Mittel ist.

Damit glaube ich zur Genüge dargelegt zu haben, warum und in welchem Sinne ich von der Bewegursache sage, sie sei die unmittelbare Ursache des Begehrens.

2. Die Bewegursache als Vorstellung.

Wir sagten schon, daß die Bewegursache immer Vorstellung sein muß. Es ist zwar richtig, daß wir oft statt der Vorstellung eines Gegenstandes den Gegenstand selbst als Bewegursache bezeichnen. Doch ist es nicht schwer zu sehen, daß wir alsdann den Gegenstand als vorgestellten meinen. So sagen wir z. B. der Theaterbesuch sei Bewegursache; meinen aber: der Theaterbesuch qua vorgestellter sei Bewegursache. Es wäre auch schwer zu sagen, wie der Theaterbesuch Bewegursache sein könnte, wenn nicht im und durch sein Vorgestelltwerden.

Dabei muß beachtet werden, daß der Gegenstand der Vorstellung keineswegs allseitig bestimmt zu sein braucht. Es können sehr wenige und sehr allgemeine Bestimmungen sein, die ihm zukommen. So braucht es z. B. nicht der Sessel in meinem Zimmer zu sein (mit allen seinen Bestimmungen), den ich vorstelle. Ich kann ebenso gut etwa eine weiche Sitzgelegenheit mit Rückenlehne vorstellen — einerlei, ob Sessel, ob Sofa. Und weiter brauchen diese Bestimmungen mir nicht gesondert bewußt zu sein; es genügt, wenn für mich die prinzipielle Möglichkeit der Bewußtmachung besteht. So brauche ich mir z. B. die Weiche und Rückenlehne des Sessels nicht gesondert vorzustellen; ich kann sie mir implicite vorstellen, indem ich mir eine für mich bequeme Sitzgelegenheit vorstelle, wobei ich mir dann nachträglich zum Bewußtsein bringen kann, daß eine für mich bequeme Sitzgelegenheit zwar Weichheit

und Rückenlehne erfordert (nicht aber Kopf- und Armlehne, Fußbank und Rückenkissen). Ebensowenig ist es notwendig, daß die Vorstellung sprachlich ausgedrückt wird. So braucht die Vorstellung der bequemen Sitzgelegenheit keineswegs in diesen ausgesprochenen oder vorgestellten Worten ihren Ausdruck zu finden. Vielleicht findet sie statt dessen ihren Ausdruck etwa in einer halbhinsinkenden Bewegung. Schließlich braucht die Vorstellung keineswegs anschaulich erfüllt zu sein; sie kann vielmehr prinzipiell ganz leer sein. In unserem Beispiele kann die Vorstellung der bequemen Sitzgelegenheit jeder visuellen Anschaulichkeit entbehren, während vielleicht im Zusammenhang mit der halbhinsinkenden Bewegung ein Minimum von taktueller Imagination gegeben ist. Man muß sich einmal an der Hand eines solchen Beispieles — wie man sie in beliebiger Anzahl dem täglichen Leben entnehmen kann — die ganze unendliche Vielgestaltigkeit dessen klar machen, was mit dem Worte „Vorstellung" bezeichnet wird. Denn man läuft Gefahr, was hier, jetzt und später, über Vorstellungen gesagt wird, gröblich mißzuverstehen, wenn man dabei etwa nur an solche Musterbeispiele von klaren Vorstellungen denkt, wie sie die Schullogik bringt.

Bis jetzt haben wir nur mögliche Mißverständnisse abgewehrt, aber noch nicht den Grund genannt, weswegen jede Bewegursache Vorstellung sein muß. Er liegt darin, daß jede Bewegursache unmittelbare Ursache eines Begehrens (bezw. einer willkürlichen Verwirklichung) ist; jedes Begehren aber (bezw. jede willkürliche Verursachung) auf Grund einer Vorstellung erfolgt, d. h. eine Vorstellung als unmittelbare Ursache voraussetzt. Das ist keine willkürliche Begriffsbestimmung. Darauf weist schon die Tatsache hin, daß wir nur dort ein Begehrungsvermögen annehmen, wo wir ein Vorstellungsvermögen voraussetzen. Denn wir nennen eine Verwirklichung und auch eine „selbsttätige" Verwirklichung nur dann ein Begehren (bzw. willkürlich), wenn sie auf Grund einer Vorstellung erfolgt. Bin ich z. B. „selbsttätig" (d. h. ohne etwa gestoßen zu sein, durch meine Beinstellung) Ursache meines Ambodenliegens, so habe ich mein Ambodenliegen doch nicht begehrt, wenn nicht die Vorstellung des Ambodenliegens unmittelbare Ursache der Verwirklichung war. Demgemäß sagen wir auch vom „selbsttätigen" Blühen und Wachsen des Baumes nicht, es sei vom Baume begehrt, da wir den Pflanzen kein Vorstellungsvermögen zuschreiben. Während wir vom Bellen des Hundes sagen können, es sei begehrt, da wir den Tieren ein Vorstellungsvermögen zuschreiben.[1])

[1]) Ob nicht tatsächlich doch denjenigen Gegenständen, die wir gemeinhin Pflanzen nennen, ein Vorstellungsvermögen (und damit die Voraussetzung eines Begehrungsvermögens), ja wohl gar ein Begehrungsvermögen zukommt, ist eine Frage, deren Entscheidung hier gleichgültig ist.

3. Die Bewegursache als Vorstellung des begehrten Gegenstandes. Bewegursache und Beweggrund.

Es genügt nicht, daß die Bewegursache Vorstellung ist, sie muß Vorstellung des begehrten Gegenstandes sein. Denn nur die Vorstellung des Gegenstandes A kann unmittelbare Ursache desjenigen Begehrens sein, dessen Gegenstand A ist.

Soll unsere Behauptung recht verstanden werden, so muß freilich zwischen Bewegursache und Beweggrund scharf geschieden werden.

Wir unterscheiden zunächst zwischen dem voraufgehenden oder — (relativ oder absolut) — ursprünglichen Begehren und dem ableitbaren oder — (relativ oder absolut) — schließlichen Begehren. Ableitbar ist ein Begehren, wenn es unter den Voraussetzungen, die der Begehrende macht, die logische Folge eines anderen Begehrens ist, das darum das voraufgehende heißt.

So begehre ich z. B. ursprünglich, zu tun, was der Arzt mir befiehlt. Ich setze voraus, daß der Arzt mir befohlen hat, spazieren zu gehen. (Ob diese Voraussetzung richtig ist oder nicht, spielt keine Rolle). Demgemäß begehre ich mit logischer Notwendigkeit schließlich, spazieren zu gehen, sofern ich damit tue, was der Arzt mir befiehlt. Denn unter den von mir gemachten Voraussetzungen impliziert das erste Begehren das zweite so, wie das Allgemeine (Gehorchen) das Besondere (Spazierengehen) impliziert.

Wer einen Gegenstand begehrt, begehrt dessen Wirklichkeit und damit dessen Verwirklichung und jedes passende Verwirklichungsmittel. Dementsprechend kann die Besonderung, die das ursprüngliche Begehren zum abgeleiteten Begehren macht, auch als Besonderung des Mittels (zur Verwirklichung des ursprünglich begehrten Gegenstandes) erscheinen. So begehre ich z. B. ursprünglich, meine Bekannte zu treffen (und jedes passende Mittel dazu). Ich setze voraus, daß Spazierengehen ein passendes Mittel ist, meine Bekannte zu treffen. (Ob diese Voraussetzung richtig ist oder nicht, spielt keine Rolle.) Demgemäß begehre ich schließlich, mit logischer Notwendigkeit, spazieren zu gehen, sofern ich dabei meine Bekannte treffe. Denn unter den von mir gemachten Voraussetzungen impliziert das erste Begehren das zweite, wie das Allgemeine (jedes passende Mittel) das Besondere (Spazierengehen).

Mit alledem ist nicht gesagt, daß der Begehrende tatsächlich in der beschriebenen Weise logisch folgert oder auch nur logisch

folgern kann. So kann auch ein Hund, dem wir keinerlei Vernunft zusprechen, ursprünglich begehren, Wurstbrot zu bekommen (so oft er es wittert). Nun assoziiert sich ihm, auf Grund früherer Erlebnisse beim Wurstbrotessen, die Vorstellung des Hübschmachens mit der Vorstellung des Wurstbrotbekommens. Demgemäß begehrt er schließlich, mit logischer Notwendigkeit, das Hübschmachen und damit das Wurstbrotbekommen. Denn nach den „Voraussetzungen", die für ihn bestehen, enthält das erste Begehren das zweite. Und wenn das Tier auch nicht das ursprüngliche Begehren vom schließlichen als Grund (Begehren des Zweckes) und Folge (Begehren des Mittels) logisch unterscheiden kann, so können doch wir es an seiner statt.

Damit dürfte der Unterschied zwischen ursprünglichem und schließlichem Begehren hinreichend deutlich geworden sein. Die Bewegursache des ursprünglichen Begehrens ist selbstverständlich die Vorstellung des Gegenstandes des ursprünglichen Begehrens. Also im Falle unseres ersten Beispieles die Vorstellung, dem Arzte zu gehorchen; im Falle des zweiten Beispieles die Vorstellung, meine Bekannte zu treffen. Die Bewegursache des schließlichen Begehrens aber ist selbstverständlich die Vorstellung des Gegenstandes des schließlichen Begehrens. Also im ersten Falle die Vorstellung, spazieren zu gehen, um damit dem Arzte zu gehorchen. Im zweiten Falle die Vorstellung, spazieren zu gehen, um dabei meine Bekannte zu treffen.[1])

Ich verstehe nun aber unter dem Beweggrund die Bewegursache des ursprünglichen Begehrens im Verhältnis zum schließlichen Begehren. Demnach ist Beweggrund die unmittelbare Ursache eines Begehrens, sofern dieses Grund eines anderen Begehrens ist. Im Beispiel gesprochen: Die Vorstellung, dem Arzte zu gehorchen, ist Beweggrund meines Begehrens spazieren zu gehen. Oder die Vorstellung, meine Bekannte zu treffen, ist Beweggrund meines Begehrens spazieren zu gehen. Und die Vorstellung Wurstbrot zu bekommen, ist Beweggrund des Begehrens hübschzumachen.

Nach diesem Sprachgebrauch hat also das Tier Beweggründe — aber nicht „als" Beweggründe. Es ist sich der Bewegursache des ursprünglichen Begehrens (Wurstbrot zu bekommen) nicht als des Beweggrundes zum schließlichen Begehren (hübschzumachen)

[1]) Hingegen ist die bloße Vorstellung des Spazierengehens nur mittelbar Bewegursache des schließlichen Begehrens, da sie erst dadurch Bewegursache wird, daß sie ihren Gegenstand (Spaziergang) in eins mit einem anderen Gegenstande (Gehorsam, bzw. Begegnung) vorstellt, für den der erste Mittel ist. Vgl. oben S. 12 f.

bewußt. Denn wie sich ihm die beiden Vorstellungen zu einer assoziieren, so verschmelzen sich ihm die beiden Bewegursachen zu einer Bewegursache eines Begehrens.

Wie aus den Beispielen ersichtlich ist, tritt beim schließlichen Begehren der Beweggrund[1]) als einschränkende Bedingung auf. Wir nennen den Gegenstand des schließlichen Begehrens in dieser seiner Bedingtheit und Bestimmtheit durch den Beweggrund den vollen und ganzen Gegenstand des Begehrens. Fehlt die einschränkende Bestimmung, so sprechen wir hingegen von dem bloßen Gegenstande des schließlichen Begehrens, d. h. von dem Gegenstande, der jener durch den Beweggrund gesetzten Bedingtheit und Bestimmtheit bloß und ledig ist. Wir können also an jedem schließlichen Begehren folgendes unterscheiden: 1. Den bloßen Gegenstand des Begehrens; in unserem Beispiele also: das Spazierengehen. 2. Den ganzen Gegenstand des Begehrens; im Beispiele: das Spazierengehen, sofern ich damit dem Arzt gehorche, bezw. sofern ich dabei meine Bekannte treffe. 3. Die Bewegursache; im Beispiele: die Vorstellung spazieren zu gehen, sofern ich dadurch dem Arzt gehorche, bezw. sofern ich dabei meine Bekannte treffe.[2]) 4. Den Beweggrund; im Beispiele: die Vorstellung, dem Arzte zu gehorchen, bezw. meine Bekannte zu treffen.

Es ist wichtig, den bloßen und den ganzen Gegenstand des schließlichen Begehrens sorgfältig auseinander zu halten. Denn würde der bloße Gegenstand zum ganzen Gegenstand, so veränderte das schließliche Begehren völlig seinen Charakter. Die Vorstellung des bloßen Gegenstandes (Spaziergang) würde zur unmittelbaren Bewegursache, der Beweggrund (Gehorsam) hörte auf, Beweggrund zu sein, und das schließliche Begehren würde zum ursprünglichen Begehren.

Der Kantische Unterschied zwischen Gegenstand und Bestimmungsgrund des Begehrens ist der Unterschied zwischen dem bloßen Gegenstande und dem Beweggrunde. Dieser Unterschied wird also durch unsere Behauptung, daß die Bewegursache immer die Vorstellung des (ganzen) Gegenstandes des Begehrens ist, garnicht berührt.

Als Bewegursache geht die Vorstellung des Begehrten dem Begehren notwendig vorher. Das soll nicht heißen, daß zwischen dem Vorstellen und dem Begehren eine meßbare Zeitspanne liegen

[1]) Genauer: Der Gegenstand, dessen Vorstellung Beweggrund ist, d. h. der Gegenstand, dessen Vorstellung Bewegursache des ursprünglichen Begehrens ist.

[2]) Die bloße Vorstellung des Spazierengehens ist nur mittelbar Bewegursache; vgl. oben S. 16 A.

müsse. Etwa so, daß ich erst den Gegenstand vorstelle, einen Augenblick später die Vorstellung mich bewegt, und ich nach einem weiteren Augenblicke zu begehren beginne. Das Begehren kann mit der Vorstellung und ihrer Bewegursächlichkeit zugleich erscheinen. Deswegen folgt das Begehren doch auf die bewegende Vorstellung, und nicht die bewegende Vorstellung auf das Begehren. Man könnte einwenden, es gäbe Fälle, in denen die Vorstellung des begehrten Gegenstandes dem Begehren folge. Z. B.: Ich sitze lesend im Sessel, plötzlich werde ich unruhig; ich begehre etwas und weiß selbst nicht recht was; ich stehe auf, mache einige Schritte, bleibe stehen, schaudere fröstelnd zusammen und weiß, ich begehrte nur, auf und ab zu schreiten. Wie kann die Vorstellung des Aufundabschreitens meinem Begehren vorangegangen sein, wo mir diese Vorstellung doch erst nachträglich kam? Die Antwort lautet: Genau so, wie das Aufundabschreiten von vornherein Gegenstand des Begehrens war — nämlich unbewußt, genau so war die Vorstellung des Aufundabschreitens Bewegursache — nämlich unbewußt. Und genau so gut, wie ich mir (wenn auch nicht mit absoluter Gewißheit) nachträglich bewußt werden kann, daß das Aufundabschreiten Gegenstand meines Begehrens war, genau so gut kann ich mir in diesem Falle (wenn auch nicht mit absoluter Gewißheit) bewußt werden, daß mich von vornherein die Vorstellung des Aufundabschreitens bewegte. Also ging auch in diesem Falle die Vorstellung des begehrten Gegenstandes dem Begehren vorher.

Man könnte auch folgendes Beispiel als Einwand bringen: Abgespannt von der Arbeit, begehre ich irgendetwas Angenehmes. Dann erst kommt mir die Vorstellung des Gegenstandes, den ich begehre, z. B.: Kino, Likörpralinen, Grammophon, ein spannender Roman, oder was es sei. Auch hier scheint die Vorstellung des Gegenstandes des Begehrens dem Begehren zu folgen. Wir müssen hier wiederum zwischen ursprünglichem und schließlichem Begehren unterscheiden. Gegenstand des ursprünglichen Begehrens ist irgendetwas Angenehmes, welchem Begehren die Vorstellung von irgendetwas Angenehmem als Bewegursache vorausgeht. Gegenstand des schließlichen Begehrens sind die Likörpralinen (oder was es sei), sofern sie angenehm sind; welchem Begehren die Vorstellung der Likörpralinen, sofern sie angenehm sind, als Bewegursache vorausgeht. Gegenstand des Begehrens ist eben nicht nur der näher bestimmte Gegenstand des schließlichen Begehrens (die angenehmen Likörpralinen), sondern auch der noch nicht näher bestimmte Gegenstand des ursprünglichen Begehrens (irgendetwas Angenehmes). Das darf nicht übersehen werden.

Wenn man nur den Gegenstand des Begehrens, genau so wie er begehrt wird (— bewußt oder unbewußt — bestimmt oder unbestimmt —), scharf ins Auge faßt, so wird man immer finden, daß die Vorstellung genau dieses Gegenstandes dem Begehren genau dieses Gegenstandes als Bewegursache vorausgeht.

4. Die Bewegursache als Vorstellung — genauer als Fiktion, bezw. Erwartung — der Wirklichkeit des Gegenstandes des Begehrens.

Die Bewegursache als Vorstellung des Gegenstandes des Begehrens ist immer Vorstellung dieses Gegenstandes als eines wirklichen, impliziert also die Vorstellung der Wirklichkeit dieses Gegenstandes, die Vorstellung, daß dieser Gegenstand wirklich sei. Denn nur die Vorstellung desselben als eines wirklichen kann Ursache der willkürlichen Verursachung desselben als eines wirklichen sein, kann zur Verwirklichung desselben bewegen. Diese Beziehung des Begehrens — der bewegenden Vorstellung wie meiner Ursächlichkeit — auf die Wirklichkeit des Gegenstandes ist so selbstverständlich, daß es kaum gesagt zu werden braucht. Auch wenn ich sage, daß ich die Nichtwirklichkeit eines Schmerzes oder eines Unglückes begehre, meine ich selbstredend, daß ich die Wirklichkeit dieser Nicht-Wirklichkeit begehre.

Andererseits muß diese Vorstellung der Wirklichkeit des Gegenstandes immer mit dem heimlichen Bewußtsein verbunden sein, daß seine Wirklichkeit in Wahrheit nicht (oder nicht gewiß) ist. Denn nur ein Gegenstand, der uns als nichtwirklich gilt, kann uns (durch die Vorstellung seiner Wirklichkeit) zur Verursachung seiner Wirklichkeit bewegen. Da, wo es scheint, als bewege uns doch ein bereits wirklicher — und als (gewiß) wirklich bewußter — Gegenstand zum Begehren, bewegt uns tatsächlich nur die Vorstellung seiner Erhaltung, Wiederholung oder Steigerung, deren Wirklichkeit gegenwärtig oder zukünftig nicht (gewiß) ist. Nun ist Vorstellung des Seins eines Gegenstandes, während man sich das Nichtsein desselben sehr wohl zum Bewußtsein bringen kann, nichts anderes als „Fiktion".

Fiktion oder Erdichtung muß von Imagination oder Einbildung scharf unterschieden werden. Fiktion ist gekünstelter Seinsglaube, im Gegensatz zum echten schlichten Seinsglauben, ist Vorstellen des Seins von etwas, um dessen Nichtsein der Vorstellende weiß. Imagination betrifft die anschaulichen Produkte[1]) (Er-

[1]) Ob und inwieweit solche Produkte an sich Reprodukte (Wiedererzeugnisse) sein müssen, kann hier unerörtert bleiben — aber für das Bewußtsein des bloß Imaginierenden dürfen und brauchen sie keine Reprodukte sein.

zeugnisse) im Gegensatz zu den anschaulichen Daten (Gegebenheiten) und ist ein Haben von Anschauungen, deren Bewußtmachung nicht bloß, sondern deren Gegenstände der Anschauende als unmittelbar von ihm (nicht von anderem) abhängig erlebt. Alle unanschaulichen Fiktionen sind demgemäß ohne Imagination; z. B. ich meine ganz unanschaulich: ich sei in Amerika, zweimalzwei sei fünf, der Löwe sei ein Mensch — obgleich ich sehr wohl weiß, daß ich in Deutschland bin, zweimalzwei vier ist, und der Löwe kein Mensch ist. — Andererseits gibt es schlichte Imaginationen ohne jede Fiktion; z. B. ich produziere ein bestimmtes Rot, ohne zu meinen, (wie in der Fiktion der Wirklichkeit), es sei wirklich, oder (wie in der anschaulichen räumlichen Vergegenwärtigung), es sei jenes Rot dort im anderen Zimmer, oder (wie in der anschaulichen Erinnerung) es sei das Rot, das ich vorgestern sah, oder (wie in der anschaulichen Erwartung) es sei das Rot, das ich heute abend sehen werde — — ich meine es schlicht als dieses Rot hier — (welches ich imaginiere).

Man könnte gegen unsere obige Behauptung einwenden, es gäbe Fälle, in denen offensichtlich nicht die Fiktion, sondern die schlicht glaubende Vorstellung der Wirklichkeit des Gegenstandes des Begehrens, Bewegursache dieses Begehrens ist. Ich begehre z. B. eine Wohnung, während ich doch eine Wohnung habe, nicht als ob ich noch eine Wohnung begehrte, oder eine Verbesserung meiner Wohnung; auch begehre ich diese meine Wohnung nicht für die Zukunft, sondern für den jetzigen Augenblick, in dem ich sie besitze. Also kann nicht die F i k t i o n der Wirklichkeit der Wiederholung, Steigerung oder Erhaltung der Wirklichkeit des Gegenstandes Bewegursache sein. Ebensowenig aber die Fiktion der Wirklichkeit dieses Gegenstandes selbst (der Wohnung, bezw. des Wohnungsbesitzes); denn dieser Gegenstand ist ja wirklich und mir als wirklich bewußt. Also kann nur die schlichtglaubende Vorstellung der Wirklichkeit des Wohnungsbesitzes Bewegursache sein — und nicht die Fiktion dieser Wirklichkeit. — Demgegenüber halten wir daran fest, daß die Vorstellung der Wirklichkeit eines Gegenstandes keinerlei bewegende Kraft zur willkürlichen Verwirklichung dieses Gegenstandes haben kann, solange eben derselbe Gegenstand mit genau den gleichen Bestimmungen klar und scharf als wirklich bewußt ist. In Wahrheit kommt in dem angedeuteten Falle eine d o p p e l t e Fiktion vor. Der Wohnungsbesitz ist, wie ich weiß, (jetzt) wirklich. Aber ich f i n g i e r e — aus welchen Gründen immer — d a ß e r (j e t z t) n i c h t w i r k l i c h s e i. Auf Grund dieser (ersten) Fiktion wird nun die Vorstellung der Wirklichkeit des Wohnungsbesitzes

ihrerseits zur Fiktion, und diese Fiktion ist die Bewegursache des Begehrens nach dem Wohnungsbesitze. Es ist also doch wiederum die Fiktion der Wirklichkeit des begehrten Gegenstandes die Bewegursache des Begehrens; nur daß diesmal der Fiktionscharakter der Bewegursache selber fingiert ist. Ich nenne nun eine Bewegursache (und das zugehörige Begehren), deren Fiktionscharakter fingiert ist, fiktiv bedingt.[1])

Ein solches fiktiv bedingtes Begehren beherrscht die Oberfläche des Bewußtseins, genau so tiefgehend, wie die ursprüngliche Voraussetzung; während ich mir „darunter" sehr wohl bewußt bin, daß dieses Begehren genau so wenig ernst und echt ist, wie seine Voraussetzung, die Fiktion des Fiktionscharakters der Bewegursache. Ernst und echt ist hingegen der Zusammenhang, der zwischen der Nichtwirklichkeit des Gegenstandes und dem Begehren desselben besteht, derart, daß ich diesen Gegenstand begehre, sobald ich seine Nichtwirklichkeit vorstelle.

Dieser Charakter der Echtheit unterscheidet das fiktiv bedingte Begehren von der Fiktion des Begehrens, als der bloßen — anschaulichen oder unanschaulichen — Vorstellung von der Wirklichkeit des Begehrens. Ebenso aber unterscheidet dieser Charakter der Echtheit das fiktiv bedingte Begehren von dem gespielten, geschauspielerten Begehren, wo ich nur so tue, als ob ich begehrte; während ich beim fiktiv bedingten Begehren unter der Voraussetzung der Nichtwirklichkeit des begehrten Gegenstandes tatsächlich begehre — und nur so tue, als ob jene Voraussetzung bestände, obgleich ich weiß, daß sie nicht besteht. Beim gespielten Begehren bedarf es einer Umwandlung meiner selbst als eines Begehrenden, mit meinen Begierden und Verabscheuungen. Beim fiktiv bedingtem Begehren nur der Umwandlung meines Glaubens an die Wirklichkeit des Gegenstandes in den Glauben an seine Nichtwirklichkeit.

Diese Unterschiede müssen beachtet werden, will man unsere Behauptung recht verstehen: Alles Begehren eines jetzt wirklichen Gegenstandes als eines jetzt wirklichen im Bewußtsein seiner gegenwärtigen Wirklichkeit ist fiktiv bedingtes Begehren, setzt also die Fiktion der Nichtwirklichkeit des Gegenstandes voraus, auf die sich die Fiktion seiner Wirklichkeit als Bewegursache gründet, so daß, wie bei allem, so auch bei diesem Begehren die Fiktion der Wirklichkeit des begehrten Gegenstandes die Bewegursache bildet.

[1]) Um kein Mißverständnis aufkommen zu lassen: jedes Begehren ist in dem Sinne fiktiv bedingt, daß seine Bewegursache Fiktion der Wirklichkeit seines Gegenstandes ist. Das meine ich hier nicht. Ich verstehe hier unter fiktiv bedingtem Begehren ein solches, bei dem der Fiktions-Charakter seiner Bewegursache fingiert ist.

Ich brauche wohl kaum hinzuzufügen, daß die einzelnen Momente des fiktiv bedingten Begehrens — Fiktion der Nichtwirklichkeit, Fiktion der Wirklichkeit, Bewegursächlichkeit, Begehren — faktisch nicht immer in vollendeter Klarheit, feinsäuberlich voneinander getrennt, aufzutreten pflegen.

Es gilt also festzuhalten, daß die Vorstellung der Wirklichkeit des Gegenstandes, die zum Begehren dieser Wirklichkeit als Bewegursache gehört, Fiktion der Wirklichkeit dieses Gegenstandes ist. Diese Fiktion nun schlägt mit dem Einsetzen des Begehrens, (dessen Ursache sie ist), naturgemäß in Erwartung um, die mit der Verwirklichung des Begehrten erfüllt, mit dem Scheitern der Verwirklichung enttäuscht und mit dem Verzicht auf Verwirklichung aufgegeben wird. Denn genau so weit, wie ich im Begehren an das Gelingen desselben glaube, genau so weit glaube ich auch an das künftige Sein der Wirklichkeit des begehrten Gegenstandes, d. h. genau so weit erwarte ich auch diese Wirklichkeit. Und dieser Glaube ist schlichter Seinsglaube, ohne das heimliche Wissen um das künftige Nichtsein der Wirklichkeit des Gegenstandes, ist echter, nicht gekünstelter Glaube, d. h. ist Erwartung, nicht Fiktion.

Darüber, daß Erwartung als solche nicht Fiktion ist, darf man sich nicht dadurch täuschen lassen, daß die auf Imagination beruhende anschauliche Erwartung in der Tat notwendig ein Moment der Fiktion enthält.[1])

Denn da fasse ich das durch Imagination Erzeugte, anschaulich Gegenwärtige, als ein künftig Wirkliches auf, im heimlichen Bewußtsein, daß nicht es, sondern ein anderes, das ihm zwar gleicht, aber nicht ein durch Imagination Erzeugtes, sondern ein durch Empfindung zu Gebendes ist, künftig wirklich sein wird. Das Moment der Fiktion verschwindet erst, wenn ich das durch Imagination Erzeugte nicht mehr als das künftig Wirkliche nehme, sondern als das bloße Phantasiebild des künftig Wirklichen, d. h. wenn ich die Einheit der imaginativen anschaulichen Erwartung auflöse in Imagination, Erwartung und das Bewußtsein, daß das Erwartete den gleichen anschaulichen Gehalt geben wird, den ich jetzt in der Imagination erzeuge.

Um ein Beispiel zu geben: In der echten imaginativen Erwartung ist meine Auffassung so, daß ich — in Bezug auf einen Freund, den ich überraschen will — mit Recht sage: Ich habe schon sein

[1]) Es gibt auch eine auf Empfindung beruhende anschauliche Erwartung, die kein Moment der Fiktion enthält. So kann ich glauben, d. h. erwarten, daß ein jetzt Wahrgenommenes nach allen seinen durch die Empfindung vermittelten Bestimmtheiten auch künftig sein wird — ohne daß ich irgendetwas fingieren müßte.

(erwartetes) erstauntes Gesicht vor Augen (und nicht: ich habe schon das Phantasiebild seines erstaunten Gesichtes vor Augen). Und eben dieser Glaube, den Freund selbst vor Augen zu haben, ist Fiktion, nicht aber die Erwartung, daß ich ihn (mit seinem erstaunten Gesichte) vor Augen haben werde.

Wenn nun aber die Vorstellung der Wirklichkeit eines begehrten Gegenstandes erst mit dem Begehren zur Erwartung wird, (während die Bewegursache doch dem Begehren voraus geht), und wenn die Erwartung als solche keineswegs Fiktion ist (während die Bewegursache doch immer Fiktion ist) — welchen Sinn kann es dann noch haben, zu sagen, die Erwartung des Begehrten sei Bewegursache des Begehrens?

Selbstverständlich nur einen bedingten Sinn; nämlich den: Bewegursache ist die Erwartung des Begehrten, die ich für den Fall des Begehrens hege. So sage ich etwa mit Recht: für den Fall, daß ich die erste Stelle begehre, erwarte ich (mit ihr) hohes, aber ungesichertes Einkommen; für den Fall, daß ich die andere begehre, erwarte ich (mit ihr) niedriges, aber gesichertes Einkommen. Die erstgenannte Erwartung bewegt mich zum Annehmen der ersten Stelle.

In diesem bedingten Sinne von „Erwartung für den Fall des Begehrens" wollen wir, wie jedermann, die Bewegursache auch ruhig Erwartung der Wirklichkeit des Begehrten nennen, ohne darum die schulmäßige Bestimmung der Bewegursache als der Fiktion der Wirklichkeit des Gegenstandes des Begehrens preiszugeben.

Hinweis auf ein grundlegendes Mißverständnis der Schelerschen Kantkritik.

Wir haben erkannt, daß jede Bewegursache Vorstellung — Fiktion bezw. Erwartung — der Wirklichkeit des Gegenstandes des Begehrens ist, wenn natürlich auch nicht jede Vorstellung der Wirklichkeit eines Gegenstandes Bewegursache ist. Damit haben wir den Punkt erreicht, von dem aus sich ein grundlegendes Mißverständnis der Schelerschen Kantkritik deutlich machen läßt.

Außer dem Sittengesetz gibt es kein apriorisches Prinzip des Begehrens; d. h. ohne Sittengesetz kann ich die Frage, ob ich einen Gegenstand begehren soll oder nicht, nicht apriori beantworten, sondern bedarf dazu der Erfahrung. So lehrt Kant, auch nach Schelers Meinung.

Dazu bedarf ich der Erfahrung der Wirklichkeit des Gegenstandes — so lehrt Kant nach Schelers Meinung.

Dazu bedarf ich der Erfahrung des Bewegursacheseins der Vorstellung der Wirklichkeit des Gegenstandes — so lehrt Kant in Wahrheit.

Scheler verwechselt also die Erfahrung des Bewegursacheseins der Vorstellung der Wirklichkeit des Gegenstandes mit der Erfahrung der Wirklichkeit des Gegenstandes selbst.

Vom Begehren aus gesehen ist der Gegenstand des Begehrens der Erfolg und die Vorstellung desselben die Erwartung des Erfolges; in Wahrheit fordert Kant also die Erfahrung des Bewegursacheseins der Erwartung des Erfolges. Nach Scheler aber fordert Kant die Erfahrung des Erfolges selbst. Scheler verwechselt also die Erfahrung des Bewegursacheseins der Erwartung des Erfolges mit der Erfahrung des Erfolges selbst. Nach Scheler lehrt Kant: Jedes nicht durch das Sittengesetz bestimmte Begehren sei durch die auf Erfahrung des Erfolges beruhende Rückwirkung des Erfolges bestimmt. In Wahrheit lehrt Kant: Jedes nicht durch das Sittengesetz bestimmte Begehren ist durch die auf Erwartung des Erfolges beruhende Vorwirkung des Erfolges bestimmt. Diese Schelerschen Verwechselungen beherrschen den ganzen dritten Abschnitt des Schelerschen Werkes, ja sie durchziehen in immer anderer Gestalt das ganze Werk.

Die Erfahrung der Wirklichkeit des Gegenstandes ist theoretische Erkenntnis a posteriori oder „Dingerfahrung". Die Erfahrung des Bewegursacheseins der Vorstellung der Wirklichkeit des Gegenstandes ist praktische Erkenntnis a posteriori oder — wie wir später noch genauer sehen werden — (praktische) Werterfahrung.

Für Scheler stellt sich die Sache nun so dar: Kant lehrt, ohne Sittengesetz könne ich nicht apriori wissen, ob ich einen Gegenstand begehren soll oder nicht; denn dazu gehöre Dingerfahrung. Kant übersieht aber, daß es dazu nur einer von Dingerfahrung unabhängigen Werterkenntnis bedarf, die, weil von Dingerfahrung unabhängig, eine Erkenntnis apriori ist. Diese von Scheler entdeckte, von Kant nicht gesehene, von Dingerfahrung unabhängige Werterkenntnis ist nun das vom Sittengesetz unterschiedene apriorische Prinzip des Begehrens, auf das Scheler seine nicht formale und doch apriorische Ethik gründet.

In Wahrheit aber lehrt Kant: Ohne Sittengesetz kann ich nicht apriori wissen, ob ich einen Gegenstand begehren soll oder nicht. Nicht weil ich dazu einer Dingerfahrung bedürfte, sondern weil ich dazu einer Werterfahrung bedarf, die auch dann, wenn sie von

aller Dingerfahrung unabhängig ist, bloße Werterfahrung, also Werterkenntnis a posteriori bleibt. Solche Werterfahrung gibt also niemals ein apriorisches Prinzip des Begehrens ab, und auf sie kann schlechterdings keine apriorische Ethik gegründet werden.

Wir stehen also vor der denkwürdigen Tatsache, daß Kant garnicht behauptet, was er nach Schelers unermüdlicher Versicherung behaupten soll; daß er dagegen gerade dasjenige bestreitet, von dem Scheler behauptet, daß es von Kant unbestritten, weil ungesehen sei.

Dieser Sachverhalt wird im weiteren Verlauf der Arbeit noch deutlicher werden. Einstweilen wollen wir festhalten: Ein anderes ist die Erfahrung des Bewegursacheseins der Vorstellung der Wirklichkeit eines Gegenstandes, ein anderes ist die Erfahrung der Wirklichkeit dieses Gegenstandes — aber Erfahrung ist alles beides. Diese schlichte Erkenntnis bietet für alle Fälle eine gute Grundlage für das rechte Verständnis der Schelerschen Kantkritik.[1])

II. Abschnitt. Die Willkür.

Eine Vorstellung, die unmittelbar Ursache ist, daß ich Ursache der Wirklichkeit des Gegenstandes dieser Vorstellung bin, ist nur dann Bewegursache, wenn ich willkürlich Ursache dieses Gegenstandes bin. Und demgemäß ist nur die willkürliche Verwirklichung des vorgestellten Gegenstandes ein Begehren.

Wenn — wie bei dem bekannten Couéschen Pendelversuch — die Vorstellung, daß das Pendel in meiner Hand hin und her schwingen werde, unmittelbare Ursache davon ist, daß ich — unwillkürlich — Ursache davon bin, daß das Pendel hin und her schwingt, (während ich doch das Gegenteil begehre) — so habe ich das Hinundherschwingen des Pendels offenbar nicht begehrt.

Oder — um ein Beispiel aus dem Leben zu nehmen — wenn die Vorstellung, daß das Auto sogleich im Straßengraben landen

[1]) Wenn ich den Terminus „Lust" einstweilen dadurch eliminiere, daß ich dafür die Bestimmung setze, die Kant ein paar Zeilen vorher gibt, so heißt es in der Kritik der praktischen Vernunft an der entscheidenden Stelle (S. 21): „Es kann aber von keiner Vorstellung irgendeines Gegenstandes, welche sie auch sei, apriori erkannt werden, ob sie zum Subjekte in demjenigen Verhältnisse steht, wodurch das Begehrungsvermögen zur Wirklichmachung des Gegenstandes bestimmt wird, oder nicht". D. h.: Von keiner wie immer gearteten Vorstellung eines (bloßen) Gegenstandes kann apriori erkannt werden, ob sie das Subjekt zum Begehren bewegt oder nicht; es muß erst erfahren werden, ob die Vorstellung des Gegenstandes Bewegursache ist oder nicht. Man vergl. dagegen, Scheler, S. 109 Mitte, 110 oben, 122 Mitte, 138 oben, 161 oben u. a. m., wo er dauernd statt von dieser Erfahrung der Bewegursächlichkeit von der Erfahrung des Erfolges spricht. Analog spricht Kant von der Erfahrung unserer Neigung (auf die Dinge) — Kr. d. r. V., III, 523 —, während Scheler von der Erfahrung der Dinge spricht (auf die wir Neigung haben).

wird, unmittelbar Ursache davon ist, daß ich — unwillkürlich — Ursache davon bin, daß das Auto sogleich im Straßengraben landet — so habe ich dieses Imstraßengrabenlanden darum doch noch nicht begehrt.

Es ist also nicht schwer zu sehen, daß erst die Willkürlichkeit das Verwirklichen eines Vorgestellten zu einem Begehren macht. Schwieriger ist schon zu sehen, was Willkürlichkeit eigentlich ist.

Willkür ist das Vermögen eines vorstellenden Subjektes, — bewegt durch die Vorstellung der Wirklichkeit eines Gegenstandes — selber Ursache zu sein seiner Ursächlichkeit oder Nichtursächlichkeit in Bezug auf die Wirklichkeit des vorgestellten Gegenstandes. Oder um das Gleiche noch einmal etwas kürzer zu sagen: Willkür ist das Vermögen eines vorstellenden Subjektes, selber Ursache zu sein der Verwirklichung oder Nichtverwirklichung des vorgestellten Gegenstandes.

Willkürlichkeit ist also Ursächlichkeit des vorstellenden Subjektes — aber nicht in Bezug auf die Wirklichkeit des vorgestellten Gegenstandes, sondern — in Bezug auf die eigene Ursächlichkeit oder Nichtursächlichkeit (in Richtung auf die Wirklichkeit des vorgestellten Gegenstandes).

Willkür ist also das Vermögen des vorstellenden Subjektes, selbst zu entscheiden über sein Ursachesein oder Nichtursachesein der Wirklichkeit des vorgestellten Gegenstandes; das Vermögen zur Selbstbestimmung seiner Ursächlichkeit oder Nichtursächlichkeit. Und eben jene Selbstbestimmung, jene Selbstentscheidung fehlte in den angeführten Beispielen unwillkürlicher Handlungen.

Hier ist nun von vornherein darauf achtzugeben, daß die Willkür nicht verwechselt werde mit der (unbedingten) F r e i h e i t der Willkür; die Selbtbestimmung nicht mit der Freiheit der Selbstbestimmung.

Denn offenbar ist es doch ganz etwas anderes, ob ich sage: Ich selbst, als vorstellendes Subjekt, bin Ursache meiner Ursächlichkeit oder Nichtursächlichkeit (in Richtung auf die Wirklichkeit des vorgestellten Gegenstandes) — oder ob ich sage: Ich bin in diesem meinem Selbstursachesein frei; d. h. ich bin in diesem meinem Selbstursachesein von garnichts anderem abhängig, als von meiner (keiner Neigung dienenden) Vernunft. Sage ich, daß ich selbst Ursache meiner Ursächlichkeit oder Nichtursächlichkeit bin, so sage ich noch nicht, daß ich die Bedingungen, unter denen ich selbst Ursache bin, in meiner Hand — d. h. hier in meiner Vernunft als solcher — habe.

Einem Tiere sprechen wir keine Vernunft und also auch keine

Freiheit der Willkür zu. Trotzdem glauben wir mit Fug und Recht, etwa an einem Hunde unwillkürliches und willkürliches Bellen unterscheiden zu können; je nachdem, ob die Vorstellung Ursache der auf das Gebell gerichteten Ursächlichkeit ist, oder ob sie das Vermögen des vorstellenden Hundes, selber Ursache seiner auf das Gebell gerichteten Ursächlichkeit zu sein, bewegt, und so der Hund selber Ursache dieser Ursächlichkeit wird, d. h. willkürlich bellt und sein Gebell begehrt.

Ebensowenig wie man die willkürliche Handlung mit der „freien"[1]) Handlung verwechseln darf, darf man die unwillkürliche Handlung mit bloßem L e i d e n verwechseln. Denn ich höre nicht auf, Ursache zu sein, wenn ich aufhöre, selbst Ursache meines Ursacheseins zu sein. Wir schreiben aber einem Subjekte „Handeln" (Aktivität) zu, sofern seine Bestimmung und damit das Subjekt selbst Ursache ist. Hingegen schreiben wir einem Subjekte „Leiden" (Passivität) zu, sofern seine Bestimmung bloße Wirkung eines anderen Subjektes ist. In dieser Erkenntnis dürfen wir uns nicht dadurch irre machen lassen, daß die Substanz Ursache ihrer Akzidenzen als solcher ist, also sowohl ihrer actiones, wie ihrer passiones, qua Akzidenzen. Freilich, wenn ich schlage, so ist mein Dasein Ursache meines Schlagens als einer mir zukommenden actio; und wenn ich geschlagen werde, so ist mein Dasein freilich Ursache meines Geschlagenwerdens als einer mir zukommenden passio. Aber wenn ich schlage, — bin ich nicht nur Ursache des Schlagens als einer mir zukommenden Bestimmung, sondern auch Ursache des Schlages qua Schlages. Hingegen, wenn ich geschlagen werde, so bin ich nur Ursache des Geschlagenwerdens als einer mir zukommenden Bestimmung und nicht Ursache des Schlages qua Schlages. Und eben, weil ich, sofern ich schlage, Ursache des Schlages als eines solchen bin, nenne ich das Schlagen Handeln (Aktivität); und, weil ich, sofern ich geschlagen werde, nicht Ursache des Schlages als eines solchen bin, nenne ich das Geschlagenwerden Leiden (Passivität). Und nun sage ich dies: Auch wenn ich unwillkürlich schlage, bin ich Ursache des Schlages als eines solchen, bin ich handelnd oder aktiv und nicht leidend oder passiv. Dies gilt es zunächst in aller Schärfe zu sehen und festzuhalten, um den Charakter der unwillkürlichen Handlung — und im Gegensatz dazu den der willkürlichen Handlung, d. h. des Begehrens — in seiner Eigenart zu erfassen.

[1]) Wir verstehen hier das Wort „frei" dem Terminus „willkürlich" entsprechend nicht im eigentlichen, potentiellen Sinne, sondern im aktuellen Sinne, nicht als (scil. zu oberst) „durch bloße Vernunft bestimmbar", sondern als „durch bloße Vernunft bestimmt" — wofür wir später „sittlich gut" sagen werden. Unter dem Worte „unfrei" dementsprechend „nicht durch bloße Vernunft bestimmt".

Alsdann können wir auch — ohne Gefahr mißverstanden zu werden — sagen: Das unwillkürliche Handeln ist im Gegensatz zum willkürlichen Handeln (d. h. zum Begehren) „passives" Handeln, also „passive" Aktivität. Und ebenso: Das unfreie Begehren ist im Gegensatz zum freien Begehren (d. h. zum unbedingt-vernünftigen Begehren) „passives" Begehren (also wiederum eine passive Aktivität).

Warum? Nun, wenn ich z. B. unwillkürlich schlage, so bin ich freilich Ursache des Schlages und insofern handelnd oder aktiv. Aber ich bin nicht selbst Ursache meines Ursacheseins des Schlages, sondern dies mein Ursachesein des Schlages wird an mir als eine Wirkung gesetzt, und insofern bin ich hier passiv. Passive Aktivität wäre also garnicht eine so unschickliche Bezeichnung für unwillkürliche Handlungen und, nur um immer naheliegende Verwechselungen zu vermeiden, wollen wir sie nicht passive Aktivität, sondern unwillkürliche Tätigkeit nennen.

Entsprechendes gilt für den Fall des willkürlichen, aber unfreien (d. h. nicht zu oberst durch bloße Vernunft bestimmten) Schlagens. Freilich bin ich in diesem Falle selbst Ursache meines Ursacheseins des Schlages. Aber dieses Selbstursachesein meiner Ursächlichkeit ist nicht von mir, d. h. von meiner Vernunft als solcher, verursacht, sondern von etwas anderem, d. h. von dem vorgestellten Dasein des Schlages; so daß also mein Selbstursachesein an mir als eine bloße Wirkung gesetzt ist, und ich insofern passiv bin.[1]) Trotzdem wollen wir auch hier, um Verwechselungen vorzubeugen, nicht vom passiven Selbstursachesein meiner Ursächlichkeit, d. h. von passivem willkürlichen Handeln, d. h. von passivem Begehren, sprechen, sondern von unfreier Selbstbestimmung meiner Ursächlichkeit, d. h. von unfreiem willkürlichen Handeln, d. h. von unfreiem Begehren.

Demgemäß verstehen wir unter Passivität lediglich das Überhauptnichthandeln, das Überhauptnichtursachesein; unter Unwillkürlichkeit des Handelns das Nichtselbstursachesein meiner Ursächlichkeit und unter Unfreiheit des Begehrens das nicht durch meine unbedingte Vernünftigkeit Verursachtsein meines Selbstursacheseins meiner Ursächlichkeit.

In diesem, nun klargestellten Sinne von Willkür, behaupten wir, daß das Begehren willkürliches Ursachesein, willkürliches Handeln oder Verwirklichen sei.

[1]) Es kommt auf dasselbe hinaus, wenn ich sage: Bewegursache ist nicht die Vorstellung der Wirklichkeit des Schlages als des Gegenstandes einer unbedingt-vernünftigen Handlung, sondern die Vorstellung der Wirklichkeit des Schlages als Vorstellung eben dieser Wirklichkeit.

Es braucht wohl kaum gesagt zu werden, daß ich ein Handeln nur dann willkürlich, nur dann ein Begehren nenne, wenn ich selbst — ob frei oder wodurch immer verursacht — hinreichende Ursache meiner Ursächlichkeit bin; nicht aber, wenn es beim bloßen nicht hinlänglichen Versuche blieb, selbst über meine Ursächlichkeit oder Nichtursächlichkeit zu entscheiden. Nur im ersteren Falle steht meine Ursächlichkeit wirklich in meiner Willkür, ist mein Handeln wirklich willkürliches Handeln. Weit wichtiger ist: zu betonen, daß es rein garnichts an der Willkürlichkeit, an dem „Begehren-sein", meines Handelns ändert, ob ich selbst hinreichende Ursache bin eines hinreichenden oder nicht hinreichenden Ursacheseins, eines erfolgreichen oder erfolglosen Handelns, eines vollendeten oder unvollendeten Verwirklichens. Mein Handeln kann willkürlich, kann Begehren sein, auch wenn die Verwirklichung nicht vollendet ist, das Handeln keinen Erfolg hat, der vorgestellte Gegenstand nicht Wirklichkeit wird. D. h. soll mein Handeln willkürlich sein, so muß zwar mein Handeln, aber nicht sein Erfolg, so muß zwar mein Ursachesein, aber nicht seine Hinlänglichkeit, so muß zwar mein Verwirklichen, aber nicht seine Vollendung in meiner Willkür stehen. Wir verstehen also unter Willkür das Vermögen hinlänglichen Ursacheseins in Bezug auf die eigene Ursächlichkeit oder Nichtursächlichkeit. Nicht aber das Vermögen hinlänglichen oder vermeintlich hinlänglichen Ursacheseins in Bezug auf die Wirklichkeit des vorgestellten Gegenstandes. Tut man das letztere, — wie Kant in der Metaphysik der Sitten — d. h. nimmt man den Begriff der Willkür enger, so daß er in Gegensatz zum bloßen Wunsche tritt, so ist freilich Willkürlichkeit nicht länger ein Kennzeichen des Begehrens; aber alsdann müßte auch die Rede von der Freiheit des Wunsches gleichberechtigt neben die Rede von der Freiheit der Willkür treten, da es ja auch sittliche und unsittliche Wünsche gibt.

III. Abschnitt. Die Verwirklichung.

Wir haben bereits soeben in Klarstellung dessen, was Willkür ist, gesagt, daß das zum Begehren als solchem notwendig gehörige Ursachesein oder Handeln oder Verwirklichen, keineswegs ein hinlängliches Ursachesein oder erfolgreiches Handeln oder vollendetes Verwirklichen zu sein braucht. Wir verstehen also unter Verwirklichung keineswegs notwendig (wie man leicht meinen könnte) die vollendete Verwirklichung, das durchgeführte Bewirken der Wirklichkeit des vorgestellten Gegenstandes, sondern nur das Wirken in Richtung auf diese Wirklichkeit — die Kräfte des Subjektes mögen

nun zum vollendeten Bewirken derselben zureichend sein oder nicht.

Um hier klarer zu sehen, wollen wir verschiedene mögliche Stufen der Verwirklichung an einem Beispiele unterscheiden: Ich bin im Begriffe auszugehen, wenige Meter von der Kleiderablage entfernt, auf der mein Hut liegt. Die — mehr oder minder deutliche — Fiktion der Wirklichkeit des Sachverhaltes, daß der Hut auf meinem — des Ausgehenwollenden — Kopfe sitze, bewegt meine Willkür, sich für die Wirksamkeit meiner Kräfte in Richtung auf die Wirklichkeit dieses Sachverhaltes zu entscheiden. Demgemäß nähere ich mich der Kleiderablage, nehme den Hut und setze ihn auf meinen Kopf. Denn mein Begehren vorausgesetzt, ist die Wirklichkeit des begehrten Sachverhaltes eine notwendige Folge, falls nicht die Verwirklichung auf Widerstand stößt. Im letzteren Falle haben wir dann nicht, wie hier, ein Beispiel für eine vollendete Verwirklichung, sondern ein Beispiel für den bloßen Versuch einer Verwirklichung. So kann es ja sein, daß ich im Augenblicke, wo ich beginne, mich der Kleiderablage zu nähern, auf dem glatten Boden ausgleite, falle und zunächst liegen bleibe. Alsdann haben wir zunächst nur den Versuch, nicht die Vollendung der Verwirklichung. In dieser Situation haben wir nun verschiedene Möglichkeiten. Es ist z. B. möglich, daß ich mich rasch erhebe und mit besserem Glücke die Verwirklichung vollende. Es ist auch möglich, daß ich mit einer Verletzung liegen bleibe, und nunmehr weder auszugehen, noch den Hut auf dem Kopfe zu haben begehre; alsdann bleibt es einfach bei dem gescheiterten Versuch. Es ist aber auch möglich, — und diese Möglichkeit ist die interessanteste — daß ich mich erhebe, aber es mir nicht zutraue, auf dem überaus glatten Boden mit meiner leichten Verletzung sicher bis zur Kleiderablage zu gelangen, während die Vorstellung, den Hut auf dem Kopfe zu haben (und auszugehen), noch immer meine Willkür bewegt,[1]) so daß meine Willkür noch immer meine Kräfte zum Wirken in Richtung auf die Wirklichkeit dieses Sachverhaltes bestimmt, nur daß meine Kräfte nicht zur Auswirkung kommen, da sie durch mein Bewußtsein ihrer Unzulänglichkeit gehemmt werden, so daß es also bei der bloßen Anspannung der Kräfte, d. h. beim bloßen Wunsche bleibt. Diese bloß angesetzte Verwirklichung, diese bloße Anspannung meiner Kräfte, die durch mein Bewußtsein ihrer Unzulänglichkeit verhindert werden in Aktion zu treten, können wir auch als untätiges Begehren bezeichnen; im Gegensatz zur wirklich versuchten oder gar vollendeten Verwirklichung, die

[1]) (scil. zureichend bewegt, d. h. bestimmt).

wir als tätiges Begehren bezeichnen können. Nur ist dabei zu beachten, daß dieses bloße Wünschen, dieses untätige Begehren, doch immer Begehren ist, d. h. ein willkürliches Ursachesein, Handeln, Verwirklichen, wenn auch dieses Ursachesein, Handeln, Verwirklichen durch das Bewußtsein seiner Unzulänglichkeit sofort gehemmt wird und in diesem Sinne nie in Tätigkeit tritt, (nie zur Entfaltung, zur Auswirkung kommt), sondern untätiges Begehren bleibt.

Wenn wir also auch verschiedene Stufen der Verwirklichung je nach dem Maße der Zulänglichkeit der Kräfte unterscheiden, so ist doch dieses allen Verwirklichungen als solchen gemeinsam, daß sie ein Ursachesein in Richtung auf die Wirklichkeit des Gegenstandes sind.

Es erhebt sich aber die weitere Frage, was die Verwirklichung zu einer willkürlichen macht. Offenbar genügt es keineswegs, daß sie die Wirkung eines Aktes der Willkür ist. Wenn ich z. B. jemandem einen Ball zuwerfe, den er auffangen soll, und der Ball fliegt ihm ins Gesicht, so daß der Betreffende Nasenbluten bekommt, so ist die Verwirklichung des Nasenblutens wohl als Wirkung eines Aktes meiner Willkür, aber doch nicht als willkürlich zu bezeichnen. Und nach dem Grunde unserer Antwort gefragt, sagen wir: Ich habe das Nasenbluten ja garnicht begehrt; es war doch nicht die Vorstellung des Nasenblutens, die meine Willkür bewegte, sich für das Werfen des Balles zu entscheiden.

Und nicht anders liegt es, wenn wir ein etwas verwickelteres Beispiel nehmen. Ich begehre den Tod eines Menschen und schieße auf ihn. Der Schuß geht daneben, aber der Beschossene stirbt vor Schreck am Herzschlag. Wiederum ist die Verwirklichung des Todes wohl als Wirkung eines Aktes meiner Willkür, aber nicht als willkürlich zu bezeichnen. Freilich kann ich diesmal nicht sagen: Ich habe den Tod ja garnicht begehrt; es war nicht die Vorstellung des Todes, die meine Willkür bewegte, sich für das Schießen zu entscheiden. Wohl aber kann ich und muß ich sagen: Was ich begehrte, war nicht, ihn durch Schreck, sondern ihn durch meine Kugel zu töten. Was meine Willkür zum Schießen bewegte, war nicht die Vorstellung seines Todes durch den Schrecken, sondern die Vorstellung seines Todes durch meine Kugel. So daß ich jetzt sagen muß: Auf Grund eines Aktes meiner Willkür, war ich tatsächlich, doch unwillkürlich Ursache seines Todes (durch Schreck); obgleich ich den Tod (durch Kugel) tätig begehrte.

Aus diesen Beispielen erwächst uns die allgemeine Einsicht, daß ein Verwirklichen nur soweit willkürlich ist, als nicht nur die

Vorstellung der Wirklichkeit des Gegenstandes (hier des Todes), sondern auch die wie immer geartete Vorstellung der einzelnen Schritte des Verwirklichens (hier des Erschreckens und Herzschlaghervorrufens) die Willkür zum Prozeß des Verwirklichens bestimmt. Anders ausgedrückt: Wir erkennen, daß ein Verwirklichen nur insoweit zum Begehren gehört, als nicht nur der verwirklichte Gegenstand begehrt, sondern auch der Prozeß des Verwirklichens mitbegehrt ist.

Man darf sich in dieser Erkenntnis nicht irre machen lassen, durch eine Pseudopsychologie, die nur jene klarbewußten Phänomene gelten lassen will, die sich gleichsam auf dem Präsentierteller darbieten, die blind ist für das Eigentümliche der Intention und die mannigfaltigen Implikationen von Intentionen, und am liebsten sich nur an die anschaulichen Begleitvorstellungen hält, die gleichsam das Greifbarste, aber nicht das Wesentliche unseres Vorstellens ausmachen. Das Phänomen des Mitmeinens und Mitbegehrens darf nicht übersehen werden. Um auf unser Beispiel zurückzukommen: Wenn ich — in der Meinung, eine scharf geladene Waffe in der Hand zu haben — willkürlich auf jemandes Stirn ziele und abdrücke, so ziele ich (falls nicht schwere geistige Störungen bei mir vorliegen) darauf ab, ihn mit meiner Kugel zu töten. Das steht fest, ohne daß ich in der Reflexion nach demjenigen Momente zu suchen brauchte, in dem ich eine klare oder gar anschauliche („plastische") Vorstellung davon habe, daß meine Kugel Stirn und Hirn verletzt und so den Tod herbeiführt — und in dem dann diese Vorstellung meine Willkür mit einem merklichen Ruck in Bewegung setzt. Daß die Intention meines Begehrens in der Tat auf „Tod durch Kugel" ging, kann ich mir auch dadurch zum Bewußtsein bringen, daß ich auf die Enttäuschung dieser Intention achte. Indem ich erwarte, mein Begehren, so wie ich es meinte, verwirklicht zu sehen, erwarte ich, den Toten verletzt zu finden; und in dieser Erwartung finde ich mich merklich — und sei es auch angenehm — enttäuscht, bei der Feststellung, daß der Tote unverletzt ist.

So oft wir also von einem Verwirklichen als einem Momente des Begehrens sprechen, meinen wir ein willkürliches, d. h. ein mitbegehrtes Verwirklichen, also ein Verwirklichen, soweit seine Vorstellung den Akt der Willkür, dessen Wirkung es ist, mitbewegt.

Alles Begehren ist also nicht nur durch die Vorstellung der Wirklichkeit des Gegenstandes bewegtes willkürliches Verwirklichen, sondern es impliziert als willkürliches Verwirklichen zugleich das Begehren der Verwirklichung des vorgestellten Gegenstandes.

Wenn jedes Begehren der Wirklichkeit des Gegenstandes das Begehren des Verwirklichens dieser Wirklichkeit impliziert, so impliziert das Begehren der Wirklichkeit des Verwirklichens das Begehren des Verwirklichens des Verwirklichens des Gegenstandes und so fort bis ins Unendliche. Es ist also richtig, daß diese Implikation notwendig unendlich ist; das aber ist durchaus kein Einwand. Denn diese unendliche Implikation bis ins Unendliche zu explizieren, ist nicht Aufgabe des Begehrens — es ist nicht einmal Aufgabe der theoretischen Betrachtung des Begehrens.

B. Auseinandersetzung mit Scheler.

I. Abschnitt.

Über das Streben oder Begehren. (S. 26 ff.)

Da, wo Scheler in seinem Werke beginnt, über Ziel und Zweck, sowie über Streben und Wollen zu sprechen, sagt er in einer Anmerkung: „‚Streben' bezeichne hier die allgemeinste Grundlage der Erlebnisse, die sich einmal von allem Haben von Gegenständen (Vorstellen, Empfinden, Wahrnehmen), sodann von allem Fühlen (Gefühlen usw. scheiden". (S. 26). Die klassische Einteilung in Erkennen, Fühlen und Begehren, sowie die herkömmliche Rede von appetitio und aversio als Begierde und Verabscheuung zwingen zu der Annahme, daß Scheler hier mit dem Worte „Streben" nichts anderes meine, als das Begehren im allgemeinsten Sinne, also nicht, insofern es bereits „Wollen" ist. Leider begnügt sich Scheler mit dieser indirekten Charakteristik. Es ist auffallend, daß ein Werk, das eine phänomenologische Begründung der Ethik geben will, dem Begehren rein als solchem (diesem Fundamentalbegriff aller Ethik) keine nähere Untersuchung widmet. Nun kann man freilich in concreto sehr wohl wissen, was Begehren ist und was nicht, ohne in abstracto gesagt zu haben (oder auch nur sagen zu können), was man unter Begehren versteht. Es zeigt sich aber, daß die verschiedenartigen Phänomene des Strebens, die Scheler zunächst unterscheidet, — jedenfalls so wie er sie beschreibt — in sich unmöglich sind.

Scheler sagt: „Wir erleben hier die Strebensbewegung in einem Falle ganz schlicht, ohne noch ein ‚Weg von einem Zustande' oder ein ‚Hin zu etwas' mitzuerleben; z. B. im Falle eines puren ‚Bewegungsdranges', in dem uns auch das Bewegen in keinem Sinne zu einem ‚Ziele', zu einem ‚Er strebten' wird." (S. 27). Es ist aber unmöglich, eine Strebensbewegung zu haben, ohne zugleich ein „Hin zu etwas" mitzuhaben. Denn eben dieses gehört zum Sinn des

Strebens, daß zu ihm ein „Wonach" des Strebens gehört, und eben dies zum Sinn des Begehrens, daß zu ihm ein Etwas als Begehrtes gehört. Und ebenso ist es unmöglich, daß ich mir einer Strebensbewegung als solcher bewußt bin, ohne mir zugleich implicite eines „Hin zu etwas" bewußt zu sein. Hingegen ist es sehr wohl möglich, eine Strebensbewegung zu haben, ohne mir eines „Hin zu etwas" bewußt zu sein (wie ich mir ja der Strebensbewegung selber auch nicht bewußt zu sein brauche). Und ebenso ist es möglich, daß ich mir der Strebensbewegung als Strebensbewegung klar (jedoch nicht deutlich) bewußt bin, ohne mir des „Hin zu etwas" anders als implicite, d. h. unklar, bewußt zu sein.

Nicht anders steht es mit dem Bewegungsdrange. Es ist unmöglich, daß ein Drang, ein Streben, ein Begehren nach Bewegung nicht die Bewegung zum Ziele hätte. Denn nur, weil ihm die Bewegung zum Ziele ward, nenne ich ihn Bewegungsdrang. Und ebenso ist es unmöglich, daß mir der Bewegungsdrang als Bewegungsdrang bewußt wäre, ohne daß mir zugleich implicite bewußt wäre, daß die Bewegung Ziel ist. Hingegen ist es sehr wohl möglich, daß ich einen Drang nach Bewegung habe, ohne daß mir die Bewegung zum bewußten Ziele würde, wie mir ja der Bewegungsdrang selber auch unbewußt bleiben kann. Und ebenso ist es möglich, daß mir der Bewegungsdrang als solcher klar (aber nicht deutlich) bewußt wäre, ohne daß ich ein gleich klares Bewußtsein davon hätte, daß mir die Bewegung Ziel ist. Man sieht aus den hier gemachten Unterschieden, daß die Schelerschen Aussprüche zum mindesten recht unbehutsam sind.

Diesem so beschriebenen Streben stellt Scheler nun einen neuen Typus des Strebens entgegen, bei dem er allererst von Strebenszielen redet. Und allererst in Bezug auf diesen neuen Typus des Strebens sagt er: „Das Ziel liegt im Verlauf der Strebung selbst; es ist dem Streben nicht anders immanent, wie der Inhalt dem Vorstellen immanent ist" (S. 29). Sodaß Scheler tatsächlich sagen zu wollen scheint, es sei auch ein Streben denkbar, dem das Ziel nicht immanent wäre (so, wie der Vorstellung ihr Inhalt). Während es doch im schlichten Sinne des Wortes selbst liegt, daß es kein Streben gibt und kein Streben geben kann, dem nicht sein Ziel — es möge noch so unbestimmt sein — immanent wäre; sodaß bei jedem Streben die prinzipielle Möglichkeit besteht, sich dieses Zieles, so unbestimmt wie es ist, bewußt zu werden. Ich will nun gänzlich dahingestellt sein lassen, ob Scheler nicht trotz alledem lediglich sagen wollte: Es gibt ein Streben, das sich faktisch nicht bewußt ist, daß es ein Ziel hat, wie es ja auch ein Streben gibt, das sich

faktisch nicht bewußt ist, daß es ein Streben ist. Aber das dürfen wir auf jeden Fall behaupten, daß es den Schelerschen Ausführungen zum mindesten an der erforderlichen Klarheit gebricht.

Und diese Unklarheit reicht noch weiter. Wir müssen uns nämlich fragen, ob Scheler mit dem nicht zielmäßigen Streben überhaupt ein Begehren meint und nicht vielmehr ein Gefühl der Lust auf — was freilich durch seine einleitende Anmerkung über das Streben ausgeschlossen sein sollte. Daß solche Zweifel möglich sind, hängt mit der eigentümlichen Gewohnheit Schelers zusammen, sich häufig die nähere Bestimmung eines Phänomens dadurch zu sparen, daß er die Bezeichnung desselben in Anführungsstriche setzt. Da die Aufweisung der hier möglichen Äquivokationen zugleich der sachlichen Klärung dient, so sei der Frage näher nachgegangen. Scheler spricht von dem Phänomen, daß „Etwas in uns aufstrebt", und bezeichnet es als ein „auf unser Ich hin gerichtetes (nicht von ihm ausgehendes) Aufstreben" (S. 27). Nun aber macht, wie wir sahen, dies das Eigentümliche des Begehrens aus, daß es willkürliche Handlung ist, daß in ihm ich selbst Ursache meiner Ursächlichkeit bin; daß also die Ursächlichkeit von meinem Ich,[1]) d. h. von meiner Willkür, aus geht, und nicht auf mein Ich, d. h. meine Willkür, hin gerichtet ist.

Hingegen ist die Bewegursächlichkeit einer Vorstellung eine auf mein Ich, auf meine Willkür, hin gerichtete Ursächlichkeit. Nun aber ist — wie wir noch sehen werden — das unmittelbare Bewußtsein meines Zustandes des (durch Bewegursächlichkeit) Bewegtwerdens nichts anderes, als das Gefühl einer Lust auf (den Gegenstand der bewegenden Vorstellung). Es liegt also die Vermutung nahe, daß Scheler hier garnicht das vom Ich (Willkür) ausgehende Begehren meint, sondern vielmehr das auf das Ich (Willkür) hin gerichtete Bewegen, das von einer Vorstellung in mir ausgeht; und das — vom Ich ausgesagt — Lusthaben auf heißt. Wenn Scheler von einer Strebensbewegung spricht, so kann er eben eine bloße Bewegung zum Streben, zum Begehren meinen, und mit dem Bewegungsdrang eine Lust auf Bewegung. Und sagt er gar: „Es hungert mich" (S. 28), so meint er offenbar: es ist da etwas, das macht, daß ich Hunger fühle, d. i. eine

[1]) Natürlich kommt den Tieren kein „Ich" im eigentlichen Sinne des Wortes zu; da es ihnen, mit dem Verstande, an der Möglichkeit eines begrifflichen Selbstbewußtseins (der Bedingung aller möglichen — vom bloßen Kennen unterschiedenen — Erkenntnis) fehlt. Aber sofern wir den Tieren ein Vorstellen und Begehren zusprechen, sofern müssen wir sie doch als Subjekte eines Vorstellens und Begehrens ansprechen. Ja, „Tier" besagt uns zunächst nichts anderes, als den denkmöglichen Fall eines Subjekts, das zwar ein Vorstellungs- und Begehrungsvermögen, aber keinen Verstand besitzt; und für unsere Meinung, daß z. B. der Hund in diesem Sinne ein „Tier" sei, nehmen wir selbstredend nur eine gewisse empirische Wahrscheinlichkeit in Anspruch.

Unlust aus Nahrungsmangel genauer: eine Unlust an Empfindungen, die auf Nahrungsmangel beruhen. Und ein solches Gefühl der Unlust aus Nahrungsmangel impliziert immer zugleich ein — allerdings überwiegbares — Gefühl der Lust auf Nahrung, während ein Gefühl der Lust auf Nahrung keineswegs ein Begehren der Nahrung impliziert. Ich kann Lust auf Nahrung haben, nicht nur, ohne zu essen, sondern auch, ohne Nahrung zu wünschen. Denn Lust auf als solche ist nur Bewegtwerden der Willkür durch die Bewegursächlichkeit einer Vorstellung; wünschen aber ist Ursächlichkeit der Willkür selbst; und das ist etwas ganz anderes — auch dann, wenn es bei der bloßen, sofort gehemmten Anspannung der Kräfte bleibt. Schließlich aber — und das scheint ausschlaggebend zu sein — nennt Scheler selber eine gewisse Art dieses nicht vom Ich ausgehenden Strebens ein „Lust auf etwas haben" (S. 29).

Jedoch müssen wir auch die Kehrseite der Angelegenheit betrachten. Auch von einem Begehren, z. B. von einem unüberlegten (bezw. nicht überlegendem), läßt sich sagen, es gehe nicht — nach reiflicher Überlegung — vom „Ich" aus, sondern dränge sich vielmehr — vor aller Überlegung — dem „Ich" auf. Ein solches unüberlegtes Begehren ist selbstverständlich keine unwillkürliche Ursächlichkeit, sondern unüberlegte, aber willkürliche Ursächlichkeit — z. B.: wenn ich Schüsse knallen höre, und — um mich vor dem Getroffenwerden zu bewahren — statt in Deckung liegen zu bleiben, ein paar hundert Meter über das freie Feld laufe, so handle ich durchaus willkürlich, aber sehr unüberlegt. Scheler könnte also auch unter dem nicht vom „Ich" ausgehenden Streben ein unüberlegtes Begehren verstehen. Die Strebensbewegung wäre alsdann ein Akt unüberlegten Begehrens, der Bewegungsdrang eine unüberlegte Begierde nach Bewegung, und der Ausdruck „es hungert mich" würde die unüberlegte (auf dem Gefühl der Unlust an Nahrungsmangel beruhende) Begierde in „Richtung" auf Nahrung bezeichnen. Das „Lust auf etwas haben" aber bezeichnet Scheler im gleichen Atemzuge als ein Verlangen, das wir ebenfalls als eine unüberlegte Begierde ansprechen können. Man sieht, die Entscheidung ist nicht leicht, und mag hier ruhig dahingestellt bleiben.

Wichtig ist nur der sachliche Unterschied zwischen der Bewegursächlichkeit einer Vorstellung, mit der zwar notwendig Bewegtheit des Subjektes, d. h. Lusthaben auf, gegeben ist, mit der aber keineswegs ein Begehren gesetzt zu sein braucht — und der willkürlichen Ursächlichkeit des Ichs, die

allererst ein Begehren ist. Und sodann dies: daß die Scheler-schen Ausführungen über das Streben, die zunächst aus detailliertester Kenntnis der Phänomene zu stammen scheinen, doch in sich selbst so unklar sind, daß sie uns darüber, was Begehren ist und nicht ist, keineswegs eines Besseren belehren können.

Oder etwa doch? Scheler sagt: „Die Strebensziele sind in keiner Weise vorgestellt; weder ihrer Wert- noch ihrer Bildkomponente nach. Die Strebungen sind 1. durch ihre Richtung, 2. durch ihre Wertkomponente ‚im Ziele' und 3. durch den auf diese Wertkomponente sich aufbauenden Bild- oder Bedeutungsinhalt bestimmt und differenziert. Und dies alles ohne das Eingreifen eines Aktes des ‚Vorstellens'. Wer dies verkennt, intellektualisiert das Strebensleben". (Zusammengezogen aus S. 34). Wie erklären sich diese Sätze, die unseren eigenen Aufstellungen über das Begehren völlig widersprechen? Einfach dadurch, daß Scheler hier unter „Vorstellen" nicht einfach „Vorstellen" versteht, sondern dasjenige Vorstellen, das als vom Streben scharf und klar geschieden erlebt wird. Scheler selber sagt zwei Seiten später: „Andererseits tritt in der Sphäre des ‚Wollens' die Vorstellung des Gewollten und das Wollen selbst scharf und klar auseinander. Eben dies Auseinandertreten findet sich im Streben noch nicht." Sehr richtig: Das scharfe und klare Auseinandertreten von Streben und Vorstellen des Strebensinhaltes findet sich im „Streben" (so wie Scheler es auffaßt) noch nicht, wohl aber das Vorstellen. Und wer nun, dem Scheler von S. 34 entgegen, behauptet, die Strebensziele seien doch in irgendeiner Weise vorgestellt, nämlich in eins mit dem Streben (so daß Streben und Vorstellen verschmilzt — oder wie immer man das ausdrücken will), der intellektualisiert nicht etwa das Strebensleben, sondern der sagt nur das, was Scheler auf S. 36 meint.

Allerdings behaupten wir außerdem, daß die Vorstellung des Gegenstandes Bewegursache des Begehrens ist, und als solche dem Begehren vorangeht; aber dieses Vorangehen bedeutet ja nicht notwendig, daß erst die Vorstellung eine Weile da ist, und alsdann erst das Begehren auftritt, (vgl. oben S. 17 f.) — bedeutet also keineswegs notwendig ein scharfes und klares Auseinandertreten von Vorstellen und Begehren. Es bedeutet nur, daß das Begehren auf das Vorstellen „fundiert" ist; während Scheler nun freilich ausdrücklich hervorhebt, daß der Akt des Begehrens nicht auf einem Akte des Vorstellens fundiert sei. (S. 34 A, S. 122 A). Er behauptet: „Aber die Regung, etwa jetzt ‚spazieren zu gehen', setzt nicht eine ‚Vorstellung' des Spazierengehens voraus". (S. 34). Mit Recht setzt

Scheler hier das Wort „Vorstellung" in Anführungsstriche. Denn offenbar meint er abermals Vorstellung in einem besonderen, einem engeren Sinne. Er fährt nämlich fort: „Wir erstreben fortgesetzt Dinge, die wir nie und nirgends gegenständlich ‚erfahren' haben. Fülle, Weite, Differenzierung unseres Strebenslebens ist nirgends eindeutig abhängig von der Fülle, Weite, Differenzierung unseres intellektuellen Vorstellens- und Gedankenlebens." Nun behaupten wir aber keineswegs, daß die bewegende Vorstellung ein Akt „gegenständlicher Erfahrung" sei oder die gegenständliche Erfahrung des Begehrten voraussetze; ebensowenig, daß sie „intellektuell" sei oder unserem Gedankenleben, im Sinne eines rein theoretischen Verhaltens, angehören müsse. Vielmehr kann unser Begehren durchaus „unerfahren" sein (vgl. unten S. 51f). Und die bewegende Vorstellung kann durchaus anschaulich sein und im Zusammenhange mit einem anderen Begehren, also in einem praktischen Verhalten, auftauchen.

Diese Bemerkung mußte gemacht werden, um nicht etwa bei einem flüchtigen Lesen den Eindruck entstehen zu lassen, als würde hier etwa mit Voraussetzungen gearbeitet, die Scheler längst als intellektualistisch widerlegt habe.

Das Wort „Streben" ist vieldeutig, unbestimmt. Gewiß kann es an einem Punkte des Philosophierens wichtig sein, die Unbestimmtheit eines Phänomens gegen voreilige Bestimmungen offen zu halten. Hier aber ist es nun gerade um die Bestimmung des Strebens zu tun. Wir sagen: Der Pfeil „strebt" in des Mörders Herz; der keimende Halm „strebt" zum Licht. Ist des Feindes Tod, das „am Lichte Sein" des Halmes wert, so ist das Streben „auf einen Wert gerichtet" und hat insofern eine „Intention". Ist es zudem „erlebt", so ist es insofern „Erlebnis" (um denn die Worte wirklich in vieldeutiger Unbestimmtheit zu nehmen). Ebenso kann „etwas in mir aufstreben", z. B. ein Husten, Schlucken, Niesen, „wertgerichtet", mit der „Intention" auf Erleichterung etwa, und „erlebt". Und doch kein Begehren, und doch kein „Streben", das in eins mit Vorstellen und Fühlen zu nennen wäre. Was also meine ich mit „Begehren"? Wann meine ich am Ziele eines Begehrens zu sein? Nicht notwendig dann, wenn ein in mir auftretendes Husten an seinem Ziele ist, z. B. dann nicht, wenn ich (im strengen Sinne des Wortes) unwillkürlich gehustet habe. Sondern nur dann, wenn mir dieses Ziel irgendwie, und sei es noch so dunkel, vorgeschwebt hat und die bewegende Kraft meiner (willkürlichen) Hustenverwirklichung war, sodaß ohne das mein Husten nicht, oder doch nicht begehrt, gewesen wäre. So ist das Begehren

auf das Vorstellen (als Bewegursache) fundiert. Mit der so verstandenen Behauptung wird das Streben gewiß nicht „intellektualisiert". Eher könnte man fragen, ob es nicht dem Schelerschen Philosophieren über das Streben an der — nun freilich für alles Philosophieren unentbehrlichen — „Intellektualisierung" fehle.

(Auf den Schelerschen Unterschied von Zielerstreben und Zweckwollen (S. 34 ff.) kommen wir erst später zu sprechen).

II. Abschnitt.

Über Begehren und Handlung, (S. 120 ff.)

Eingehender und klarer als die Schelerschen Bemerkungen über das Streben sind seine Ausführungen über die Handlung. Ich will nur die wichtigsten Punkte herausheben, in denen ich von Scheler abweiche. Zunächst muß bemerkt werden, daß aus dem Gesamtzusammenhange, in dem die Schelerschen Ausführungen über das Handeln stehen, hervorgeht, daß Scheler unter Handlung ursprünglich dasjenige im Auge hat, was wir die willkürliche Verwirklichung nannten; sodaß Handeln eigentlich Begehren ist, doch nicht das Begehren in seiner Ganzheit genommen, sondern so, daß der Akzent nicht auf der Bewegursächlichkeit und Willkürlichkeit ruht, sondern auf dem letzten (doch zugehörigen) Momente, eben der Verwirklichung. Und in der Tat kann man unter Handlung im engeren Sinne eben dies verstehen, indem man damit nicht Handlung (d. h. Verursachung) überhaupt meint, sondern willkürliche Handlung (d. h. willkürliche Verursachung oder Verwirklichung in dem oben genannten Sinne).

Es bleibt noch zu beachten, daß dasjenige, was wir den Gegenstand des Begehrens und Handelns nennen, also dasjenige, was begehrt und verwirklicht wird, von Scheler zumeist als der Inhalt des Wollens und Handelns bezeichnet wird, bezw. als der Sachverhalt, der gewollt und realisiert wird. Davon unterscheidet Scheler dasjenige, was er den „Gegenstand" des Handelns nennt (S. 120) oder den „praktischen Gegenstand" (S. 122) und was er dann (S. 122 bezw. 133) als Gegenstand, „an dem wir handeln", näher bestimmt und bespricht.

Nach Scheler reicht nun die Handlung soweit wie das Tun. Er sagt (S. 127): „Und was wir im strengsten Sinne ‚Handlung' zu nennen haben, das ist das Erlebnis der Realisierung dieses Sachverhaltes im Tun". Dementsprechend läßt er (auf Seite 120) die Handlung genau so weit reichen, wie die „Ausführung", von der er (S. 121) betont, daß sie die Erfüllung des

„Tunwollens“ sei. Unter dem „Tunwollen“ versteht Scheler nun (vgl. S. 120) „die Gruppe der auf den Leib gerichteten Tätigkeiten, die zur Bewegung der Glieder führen.“ Unter dem Tun also das Gliederbewegen (vgl. die Beispiele auf S. 126: Die Bewegungen beim „Turnenlernen“, das Armheben beim „Erschlagen“). Damit wird der Begriff der Handlung in gröbster Weise veräußerlicht. Ich merke nur im Vorbeigehen an, daß es auch rein geistige Handlungen gibt, wie das logische Schließen, die jedenfalls ihrem Sinne nach keinerlei Gliederbewegung in sich schließen. Entscheidend ist, daß durch die Schelersche Bestimmung die intentionale Einheit der Handlung zerrissen wird. Zwar hat Scheler recht, wenn er fordert, daß zwischen der „Handlung“ und ihrer „Kausalfolge“ scharf geschieden werde (S. 121). Aber deswegen hört die Handlung doch nicht mit der Gliederbewegung auf; deswegen kann doch die „Kausalfolge“ der Gliederbewegung zur Handlung gehören; dann nämlich (wie wir oben sahen), wenn sie nicht nur Wirkung eines Aktes der Willkür ist, sondern zugleich begehrt, und ihre Verwirklichung mitbegehrt ist. Scheler hingegen behauptet: „Es mag sein, daß der Inhalt des Wollens, d. h. das, von dem ich will, es sei wirklich, eine sehr entfernte Kausalfolge von dem darstellt, was ich im Handeln realisiere — eine Kausalfolge etwa, die ich vorher ‚berechnet‘ habe. Dann ist das Eintreten dieser Folge doch keineswegs zu meiner Handlung gehörig und ist auch nicht ‚Handlungserfolg‘, sondern ‚Erfolg meiner Spekulation und Berechnung‘. (S. 121). Daß diese Behauptung unrichtig ist, ist mit Händen zu greifen. Der Erfolg einer Vorausberechnung als solcher ist immer nur das Voraus wissen des berechneten Ereignisses, niemals das berechnete Ereignis selbst. Wählen wir zur weiteren Verdeutlichung ein Beispiel: „Was ich im Handeln“ (d. h. für Scheler: im Tun, im Gliederbewegen) „realisiere“ — sei das Aufstellen einer Höllenmaschine. „Die sehr entfernte Kausalfolge“, „die ich vorher berechnet habe“, und die den „Inhalt meines Wollens“ bildet, „d. h. das, von dem ich will, es sei wirklich“, — sei die Vernichtung einer Versammlung. Tritt diese ein, so wäre das nach Scheler nicht zu meiner Handlung gehörig, sondern bloße Kausalfolge meiner Handlung, die (nach Scheler) „überhaupt nicht Träger sittlicher Werte“ sein kann. Tritt die gewollte Vernichtung der Versammlung nicht ein, da die Höllenmaschine gar nicht losgeht, so muß ich nach Scheler sagen, meine Handlung hatte vollen Erfolg — denn ich stellte ja die Maschine ungehindert auf — nur meiner Berechnung blieb der Erfolg versagt. Wir sehen, wie die Einheit des Phänomens von Sche-

ler gewaltsam zerrissen wird. Denn meine Intention beim Aufstellen der Höllenmaschine macht nicht, wie Scheler will, beim Gliederbewegen halt, sondern geht auf die Vernichtung der Versammlung; und diese Intention meiner Handlung wird enttäuscht, wenn die Vernichtung nicht eintritt. Diese Einheit der Intention, die das Aufstellen der Maschine mit dem Vernichten der Versammlung zur Einheit eines Phänomens, zur Sinneinheit eines Begehrens, verbindet, wird durch den ganz äußerlichen (und gewiß nicht phänomenologischen) Begriff der Handlung, wie Scheler ihn aufstellt, zerstört.

An dieser die Einheit der „Handlung" (in unserem Sinne) konstituierenden Einheit der Intention sieht Scheler konsequent vorbei. Er behauptet, eine „Nichterfüllung" der Intention des Handelnden läge nur vor bei der „Fehlhandlung", beim „Vergreifen" (S. 121/122); also wenn ich, unsicher zufahrend, das zweite Fläschchen statt des ersten in die Hand bekomme; nicht aber beim „Irrtume" hinsichtlich des „Mittels", das ich gebrauche (wenn „der Gegenstand ein anderer ist, als für den ich ihn hielt") (S. 121, 122); also, wenn ich, mit nichtfehlender Hand, das erste Fläschchen mit Morphium ergreife, in der Meinung, es enthielte Salzsäure. — Aber das ist eine mangelhafte phänomenologische Analyse. Die Intention der Handlung ist nicht so abgehackt, wie Scheler will. Sie geht nicht nur einfach auf das erste Fläschchen, sondern sie geht — und das muß ja Scheler selber zugeben — auf das erste Fläschchen, sofern es Salzsäure enthält, und eben diese Intention auf Salzsäure, die mich allererst zum Zugreifen bewegt, wird nicht erfüllt.

Aus diesen Gründen ist der Schelersche Begriff der Handlung, der die Handlung einfach da abschneidet, wo die Gliederbewegung aufhört, für uns unannehmbar.

Ein anderer Punkt, in dem wir von Scheler abweichen, betrifft das Wünschen. Scheler versteht unter dem Wünschen, wie wir, das untätige Begehren und nennt das im Gegensatz dazu stehende tätige Begehren das Wollen. Scheler behauptet nun, das „Gewollte" gäbe sich als „realseinsollend", das Gewünschte hingegen nicht. (S. 35/36; vgl. S. 123). Das ist nicht richtig. Dem Gewünschten kommt, wie dem „Gewollten", das „Realseinsollen" zu. Man frage nur einmal einen Wünschenden, ob ihm, als Wünschendem, das Gewünschte nicht ein „Realseinsollendes" ist. Das Wünschen geht wie das Wollen auf die Realität und damit auf die Realisierung des Gegenstandes. Freilich hat Scheler recht, wenn er bemerkt: „Zum Wunschgegenstand wird ein ursprünglicher Willens-

gegenstand, der an dem ‚Tunkönnen' gescheitert ist.' (S. 124). Aber Scheler übersieht eben die eigentümliche Widersprüchlichkeit im Phänomen des Wünschens, die darin besteht, daß, trotz der Einsicht in die „Untunlichkeit", in die Unrealisierbarkeit des Gegenstandes, die Vorstellung des Gegenstandes den Wünschenden doch zum Ansatze des Realisierens bestimmt, zu jener „Anspannung" der Kräfte des Gemütes, die jeder ernsthaft Wünschende an sich beobachten kann, und die das Wünschen eines Gegenstandes, trotz der äußeren Untätigkeit, als ein Begehren, deutlich von einem bloßen Gefühle der Lust auf diesen Gegenstand unterscheidet. (Dies ist übrigens einer der vielen Punkte, in denen sich Kant rein phänomenologisch Scheler überlegen zeigt).

II. Teil.

Das unbedingt-vernünftige Begehren oder das sittliche Wollen.

A. Darlegung.

Vorbetrachtung:

Begierde und Neigung und ihre Weisen.

Bevor wir den für die Ethik entscheidenden Schritt vom Begehren zum vernünftigen und unbedingt-vernünftigen Begehren tun, wollen wir uns kurz eine Reihe von möglichen allgemeinen Bestimmungen des Begehrens gesondert vergegenwärtigen. Bestimmungen, die sich mehr oder minder häufig mit dem unbedingt-vernünftigen Begehren verbinden mögen, ohne darum doch wesensnotwendig dazu zu gehören oder gar das Eigentümliche des unbedingt-vernünftigen Begehrens auszumachen. Auf diese Weise beugen wir am besten der Gefahr vor, daß die unbedingte Vernünftigkeit des Begehrens mit solchen anderen Bestimmungen des Begehrens verwechselt oder vermischt werde. Zugleich aber mag diese Vorbetrachtung den Verdacht abwehren, als entspränge die Herausarbeitung des Gegensatzes von sinnlichem und vernünftigem, bezw. von sinnlichem und sittlichem Begehren in seiner klaren und einfachen Bestimmtheit etwa nur der Unkenntnis der zahlreichen hier möglichen Unterscheidungen — einer bloßen „Armut der Begriffe".

Davon ganz abgesehen, wäre es übrigens auch sonst nicht unwichtig, einmal einzeln die Fragen zu betrachten, die wir an ein konkretes Begehren allgemein (d. h. hier: noch unabhängig von der Frage nach seinem besonderen Gegenstande) richten können, um es in seiner Bestimmtheit zu erkennen. Denn sonst

kann es uns begegnen, daß wir bei einem konkreten Phänomen des Begehrens nur nach dem Vorhandensein der geläufigen Verbindungen solcher Bestimmungen fragen, wie sie von den geläufigen Worten unserer alltäglichen Sprache vage vermeint werden („Streben", „Neigung", „Trieb", „Impuls" und dergl. — im gewöhnlichen Sinne genommen), und dann Gefahr laufen, ein seltneres Phänomen des Begehrens entweder zu Unrecht darunter zu begreifen oder aber zu meinen, ein Phänomen entdeckt zu haben, das überhaupt nicht näher bestimmt, überhaupt nicht analysierend begriffen werden kann. Und das nur deswegen, weil wir mit solchem geläufigen Worte statt einer einzelnen Frage, gleichzeitig eine ganze Fülle von Fragen auf einmal an das Phänomen richten, sodaß die Bejahung falsch, die Verneinung zwar richtig, aber unbefriedigend zu sein pflegt, da die Gesamtheit der mit dem Worte gemeinten Bestimmungen dem Phänomen zwar mit Recht abgesprochen wird, aber ohne daß dadurch deutlich würde, welche dieser Bestimmungen nun dem Phänomen abzusprechen sind und welche nicht.

Doch ist unser Interesse hier keineswegs systematisch, sondern es handelt sich uns nur um eine rasche Orientierung über die wichtigsten der hier fraglichen Unterscheidungen, um den Blick freizumachen für den Unterschied von sittlichem und sinnlichem Begehren.

Begierde und Neigung.

Jedes Begehren, sofern es einen gewissen Gegenstand begehrt, nenne ich auch eine Begierde nach diesem Gegenstande. Wir sprechen also von einer Begierde nach diesem Gemälde, nach Kuchen, nach Nahrung, nach Glückseligkeit. Von der Begierde nach einem Gegenstande, als dem Bestimmtsein der Willkür zur Verwirklichung desselben, unterscheiden wir nun die bloße Neigung zu diesem Gegenstande, als die bloße Bewegtheit zur Verwirklichung desselben. Bestimmt die Vorstellung der Wirklichkeit eines Gegenstandes meine Willkür, so ist die Verwirklichung notwendig (nämlich: dem Ansatze nach — der Durchführung nach natürlich nur, soweit meine Kräfte dazu ausreichen). Bewegt die Vorstellung der Wirklichkeit eines Gegenstandes meine Willkür, so ist die Verwirklichung notwendig — unter der Bedingung, daß nicht die Vorstellung der Wirklichkeit eines anderen Gegenstandes meine Willkür bestimmt, dessen Verwirklichung mir die Verwirklichung des ersten Gegenstandes — und sei es nur augenblicklich — unmöglich macht, so zwar, daß die Vorstellung des ersten Gegenstandes meine Willkür nicht mehr bestimmt, ohne da-

rum doch für die Bestimmbarkeit meiner Willkür zu nichts zu werden. Das heißt: Bewegt mich die Vorstellung eines Gegenstandes, so kann immer noch eine entgegenstehende Vorstellung mich stärker bewegen und schließlich bestimmen, sodaß mein Bestimmtwerden zur Verwirklichung des ersten Gegenstandes unterbleibt, ohne daß mir darum die Verwirklichung des ersten Gegenstandes gleichgültig würde. Und die bloße Neigung, die bloße Bewegtheit der Willkür durch die Vorstellung der Wirklichkeit eines Gegenstandes, besteht nun darin, daß die Verwirklichung dieses Gegenstandes nicht notwendig wird, da die Bedingung nicht gegeben ist, daß keine andere Vorstellung mich stärker bewegt und mich an Stelle der ersten, mir doch nicht gleichgültigen, bestimmt. Ein anderes ist es, einem Gegenstande bloß zuneigen, ein anderes, einem Gegenstande zufallen; zu wem ich neige, dem bin ich noch nicht verfallen.

So kann etwa die Vorstellung, das Theater zu besuchen, durchaus bewegende Kraft für mich haben. Aber die Vorstellung des weiten Weges und des notwendigen Umkleidens bewegt mich stärker, sodaß ich schließlich daheim bleibe. Gleichwohl ließ mich die Vorstellung eines Theaterbesuches nicht gleichgültig; sie bewegte meine Willkür, aber sie bestimmte sie nicht. Es blieb bei der Neigung zum Theaterbesuch, es kam nicht zur Begierde.

Allerdings, auch wenn ich daheim bleibe, kann mich die — untätige — Begierde nach dem Theaterbesuch erfüllen, als der Wunsch, im Theater zu sein, ohne den Weg machen und den Anzug wechseln zu müssen. Aber diese Möglichkeit ist keine Notwendigkeit. Es kann bei der bloßen (durch die Vorstellung der Umständlichkeit überwogenen) Neigung zum Theaterbesuch bleiben; ohne daß daraus der Wunsch entstehen müßte, ohne alle Umständlichkeit im Theater zu sein. Wir müssen also zwischen Begierde und bloßer Neigung, zwischen Bestimmtheit und bloßer Bewegtheit scharf unterscheiden, und zwar auch dann, wenn die Begierde nur ein Wunsch ist; denn Begierde und bloße Neigung schließen einander aus.

Hingegen schließen sich Begierde und Neigung (im weiteren Sinne), Bestimmtheit und Bewegtheit, keineswegs aus; vielmehr ist jede Begierde zugleich auch Neigung, jede Bestimmtheit zugleich auch Bewegtheit. Denn bin ich bestimmt, so bin ich auch bestimmt unter der Bedingung, daß keine entgegenstehende Vorstellung mich stärker bewegt, d. h. ich bin bewegt; nur muß diese Bedingung gegeben sein, darf nicht fehlen, denn sonst wäre ich

bloß bewegt und nicht bestimmt. In diesem Sinne also impliziert die Begierde die Neigung, das Bestimmtsein das Bewegtsein. Das heißt also keineswegs, daß das Bestimmtwerden allemal zunächst ein bloßes Bewegtwerden (eine bloße Neigung) voraussetze, oder gar, daß einzig das Bewußtsein dieses bloßen Bewegtwerdens die Willkür allererst bestimmen könnte.

Daß übrigens das unmittelbare Bewußtsein einer aktuellen Neigung zu einem Gegenstande (einer aktuellen Bewegtheit der Willkür zur Wirklichmachung des Gegenstandes) nichts anderes ist, als das Gefühl der Lust auf, nach oder an diesem Gegenstande, sei hier nur kurz erwähnt.

Aktuell und potentiell.

Wir unterscheiden weiter aktuelle und potentielle Begierde und Neigung. Aktuell ist eine — unbedingt — wirkliche Begierde. Potentiell ist eine Begierde, die — als wirkliche — der Willkür erst unter einer gewissen Bedingung zukäme. Eine potentielle Begierde bezeichnet also die Beschaffenheit der Willkür, unter einer gewissen Bedingung zur Wirklichmachung des Gegenstandes der Begierde bestimmt zu werden. Und eine bloß potentielle Begierde ist eine Beschaffenheit der Willkür, unter einer nicht gegebenen Bedingung, einen gewissen Gegenstand zu begehren.

Es fällt auf, daß hiernach auch die bloße Neigung eine bloß potentielle Begierde ist — aber eine solche besonderer Art. Denn die nichtgegebene Bedingung ist im Falle der bloßen Neigung nicht beliebig, sondern diese: Daß keine stärker bewegende (überwiegende, aber nicht vernichtende) Vorstellung vorhanden ist. Kurz gesagt: Die Neigung ist nicht einfach „bedingte", sondern „gehemmte" Begierde — wenn wir so ein Phänomen nennen dürfen, das in der angegebenen Weise gehindert ist, Begierde zu sein.

Dementsprechend unterscheidet sich etwa die bloß potentielle Begierde, das Theater zu besuchen, als die Beschaffenheit meiner Willkür, unter einer nichtgegebenen Bedingung (z. B. daß der Besuch keine Umstände macht) zum Theaterbesuch bestimmt zu werden, sehr wohl von der bloßen Neigung zum Theaterbesuch, bei der die Bestimmung meiner Willkür nicht einfach wegfällt, sondern nur gehemmt wird, sodaß meine Willkür zwar nicht bestimmt, aber doch bewegt wird.

Damit dürfte das Gemeinsame und Unterscheidende von potentieller Begierde und von Neigung deutlich sein, und es drängt sich die Bemerkung auf, daß nun die Neigung selber wieder ak-

tuell oder potentiell sein kann. Je nachdem, ob es sich um eine wirkliche Bewegtheit der Willkür handelt, oder um die Beschaffenheit meiner Willkür, nur unter einer gewissen Bedingung durch die Vorstellung eines Gegenstandes zu seiner Wirklichmachung bewegt zu werden. Auch wenn im Theater garnichts gespielt wird, und ich garnicht an Theaterbesuch denke, ist meine Willkür doch so beschaffen, daß ich — falls Theater gespielt, und ich daran denken würde — zum Theaterbesuch bewegt werden würde, aber nicht bestimmt, da ich die Umständlichkeit zu sehr scheue. Das wäre ein Beispiel für eine bloße bloß potentielle Neigung.

Selbstverständlich impliziert die aktuelle Begierde und Neigung die potentielle Begierde und Neigung, nämlich das Bestimmt- und Bewegtwerden der Willkür unter den faktisch gegebenen Bedingungen. Ja, solange man die Gesamtheit der faktisch gegebenen Bedingungen, unter denen die Begierde oder Neigung aktuell wird (einschließlich derjenigen, die etwa eine Veränderung der Willkür bewirkten), ansetzt, darf man getrost von der aktuellen Begierde und Neigung auf die vorangehende bloß potentielle schließen. Da man aber die Gesamtheit der hier wirksamen Bedingungen gemeinhin nicht übersehen oder gar aufzählen kann, so ist faktisch der Rückschluß von einer aktuellen Begierde oder Neigung auf eine vorangehende bloß potentielle Begierde oder Neigung, also auf eine schon länger bestehende Beschaffenheit der Willkür, unter den und den, bislang nicht gegebenen Bedingungen so und so bestimmt oder bewegt zu werden, höchst unsicher und immer nur eine mehr oder minder wahrscheinliche Vermutung. Deswegen ist aber doch der Begriff einer bloß potentiellen Begierde oder Neigung nicht entbehrlich.

Erstmalig und wiederholt.

Selbstverständlich darf man den Unterschied von Begierde und Neigung oder den von aktueller und potentieller Begierde oder Neigung nicht mit dem Unterschied von erstmaliger und wiederholter Begierde oder Neigung identifizieren. Daß Neigung, wenn sie als Bewegtheit der Willkür verstanden wird, nicht wiederholte aktuelle Begierde ist, versteht sich ohne weiteres. Eher ist zu betonen, daß auch eine wiederholte aktuelle Begierde weder mit einer potentiellen Begierde identisch ist, noch notwendig eine bloß potentielle Begierde — für die Zwischenzeit zwischen den wiederholten aktuellen Begierden — voraussetzt. Es kann vielmehr durchaus sein, daß sich in der Zwischenzeit die Willkür jedesmal

so wandelt, daß nicht einmal eine bloß potentielle Begierde oder Neigung nach dem betreffenden Gegenstande zurückbleibt. Im Beispiel gesprochen: Auch wenn ich im Laufe eines Jahres, jedesmal, wenn ich erkältet war, Cognac begehrte, so folgt daraus noch keineswegs, daß meine Willkür das ganze Jahr hindurch so beschaffen war, daß sie in dem Fall einer Erkältung zum Cognactrinken bestimmt worden wäre. Diese Beschaffenheit meiner Willkür war jeweilig da, als ich — faktisch erkältet — faktisch Cognac begehrte; sie könnte in der Zwischenzeit verschwunden gewesen sein. Woraus zugleich deutlich wird, daß auch die potentielle Begierde oder Neigung erstmalig oder wiederholt sein kann.

Ursprünglich[1]) und aus Gewohnheit.

Man wird die wiederholte Begierde nicht mit der Begierde aus Gewohnheit verwechseln. Zwar ist jedes Begehren aus Gewohnheit ein wiederholtes Begehren, aber nicht jedes wiederholte Begehren ein solches aus Gewohnheit. So kann ich etwa wiederholt begehren, einen großen Künstler spielen zu hören, ohne darum aus Gewohnheit zu begehren, diesen Künstler spielen zu hören. Ein Beispiel für ein Begehren aus Gewohnheit wäre dieses: Lange begehre ich den oberen Waldweg (statt den sonst schöneren unteren) zu gehen, weil er die schönere Aussicht bietet. Schließlich ist die Aussicht zugewachsen. Aber noch immer begehre ich, den oberen Weg zu gehen (obwohl ich den unteren schöner finde), nur weil mir sonst etwas fehlen würde, weil es mir schwer fällt, mich umzustellen, kurz — aus Gewohnheit. Natürlich ist auch eine bloße Neigung aus Gewohnheit denkbar, z. B. wenn im obigen Falle die Vorstellung der schönen Aussicht meine Willkür nur bewegt, aber nicht bestimmt (da ich die Steigung scheue), und ich mich nun, nach dem Zuwachsen der Aussicht, am Scheidewege der gewohnten Neigung nicht erwehren kann, den oberen Weg zu nehmen. (Woraus zugleich deutlich wird, daß wir unter Neigung so wenig wie ein wiederholtes Begehren ein Begehren aus Gewohnheit verstehen, sondern eben Bewegtheit der Willkür, die sowohl wiederholt, wie aus Gewohnheit erfolgen kann.) Daß wie die aktuelle, so auch die potentielle Begierde und Neigung sowohl ursprünglich, wie aus Gewohnheit sein kann, braucht wohl nicht weiter ausgeführt zu werden.

[1]) „Ursprünglich" heißt in dieser Gegenüberstellung nichts anderes als „nicht aus Gewohnheit", ist also durchaus nicht identisch mit „nicht schließlich" (vgl. dazu oben S. 12 f. und S. 15 f.).

Erfüllt und unerfüllt.

Hier ist noch eine Bemerkung zu machen, die uns zwingt, an dieser Stelle den Unterschied von erfüllter und unerfüllter Begierde zu erwähnen. Erfüllt oder befriedigt ist eine Begierde, die die Wirklichkeit ihres Gegenstandes erfährt, scil. genau so, wie er begehrt ist. Solange das nicht der Fall ist, ist sie unerfüllt oder unbefriedigt. Es bleibt zu beachten, daß wir nicht im gleichen Sinne von erfüllter und unerfüllter Neigung (qua bloßer Neigung) sprechen können. Denn die bloße Neigung begehrt ja garnicht die Verwirklichung ihres Gegenstandes, sondern neigt bloß dazu, so daß es noch zweifelhaft ist, ob sie wahrhaft befriedigt, wahrhaft am Ziele ist, wenn sie die Wirklichkeit ihres Gegenstandes erfährt.

Hier soll nun bemerkt werden, daß unter der wiederholten Begierde keineswegs nur die wiederholte erfüllte Begierde verstanden werden darf und unter Begierde aus Gewohnheit keineswegs nur die Begierde aus Gewöhnung an das, was die Erfüllung meiner Begierde bringt. Begierde aus Gewohnheit besagt zunächst garnichts anderes, als ein Begehren, das aus der bloßen Gewöhnung an solches Begehren stammt, — einerlei, ob dieses Begehren nun seine Erfüllung fand, oder bloßer Wunsch, bezw. Versuch blieb. Im Beispiel gesprochen: Es ist nicht nötig, daß ich oftmals den oberen Waldweg ging, um aus Gewohnheit zu begehren, ihn zu begehen; es genügt, daß ich es oftmals begehrte — wenn auch jedesmal irgendwelche Umstände mich hinderten, mein Begehren zu erfüllen.

Momentan und habituell.

Von allen bisherigen Unterschieden wohl zu trennen, ist der Unterschied von momentaner und habitueller Begierde. Ich verstehe aber unter einer habituellen Begierde ein Bestimmtsein der Willkür zu einer unter einer gewissen Bedingung begehrten Verwirklichung des Gegenstandes, sofern dieses Bestimmtsein auch dann fortdauert, wenn die betreffende Bedingung nicht gegeben ist. Eben dieses Fortdauern der Bestimmtheit der Willkür, auch wenn die Bedingung, unter der allein die Verwirklichung begehrt ist, nicht gegeben ist, macht das Habituellsein der Begierde aus, und wo es fehlt, sprechen wir nur von einer bloß momentanen Begierde. Demnach ist eine bloß momentane Begierde eine Bestimmtheit der Willkür zu bloß aktueller Kausalität; eine habituelle Begierde aber eine Bestimmheit der Willkür zu (notwendig auch) potentieller Kausalität. Anders ausgedrückt: Die momentane Begierde ist ein Entschlossensein zu einer Verwirk-

lichung, für die der Augenblick gegeben ist. Die habituelle Begierde ist das Entschlossensein zu einer Verwirklichung, das andauert, auch wenn der Augenblick für die Verwirklichung keineswegs gegeben ist.

Ein anschauliches Beispiel für die Konstituierung einer habituellen Begierde bietet etwa der Entschluß, immer bei Erkältungsgefahr einen Cognac zu trinken. Und mit dem Fassen dieses Entschlusses ist meine Willkür dauernd — auch wenn keine Erkältungsgefahr vorliegt — bestimmt, bei Erkältungsgefahr Cognac zu trinken. (Es sei denn, ich stoße meinen Entschluß wieder um, oder er verliere sonst aus ganz bestimmten Gründen seine Wirksamkeit.) Ebenso würde der Entschluß des Sekundaners, die Reifeprüfung abzulegen, eine habituelle Begierde begründen, jeweils alles zu tun, was notwendig ist, um die Prüfung in drei Jahren zu bestehen. Nur, daß es sich hier um ein Bestimmtsein der Willkür zu einmaliger (aber in zahlreiche Einzelhandlungen zerfallender) Verwirklichung handelt, ein Bestimmtsein, dessen Dauer begrenzt ist, da es mit der Durchführung der Verwirklichung der Vergangenheit anheimfällt.

Man darf die habituelle Begierde nicht mit der untätigen Begierde verwechseln, d. h. mit dem bloßen Wunsche. Der bloß momentane Wunsch ist eine Bestimmtheit der Willkür zu bloß aktueller, wenn auch gleich gehemmter Kausalität; die habituelle Begierde ist ein Bestimmtsein der Willkür zu (notwendig auch) potentieller Kausalität. Der bloß momentane Wunsch, Cognac zu trinken, ist eine Anspannung der Kräfte, die freilich gehemmt wird, und also innerlich bleibt (weil kein Cognac da ist). Die habituelle Begierde, bei Erkältungsgefahr Cognac zu trinken, ist (notwendig zeitweise) keinerlei, weder innere, noch äußere Anspannung der Kräfte (weil und solange keine Erkältungsgefahr besteht).

Ebensowenig darf man die habituelle Begierde als eine Bestimmtheit der Willkür zur Verwirklichung eines Gegenstandes für den Fall einer Bedingung, die (notwendig zeitweise) nicht eingetreten ist, verwechseln mit der wiederholten Begierde, als der wiederholten Bestimmung der Willkür nach Eintritt dieser Bedingung. Das heißt: man muß unterscheiden, ob ich immer begehre, jedesmal bei Erkältungsgefahr Cognac zu trinken — oder ob ich jedesmal bei Erkältungsgefahr begehre, Cognac zu trinken. Nur die erste ist eine habituelle, das letzte bloß eine wiederholte, momentane Begierde.

Schließlich ist die habituelle Begierde, als das dauernde

aktuelle Bestimmtsein zu (notwendig auch) potentieller Kausalität, wohl zu unterscheiden von der gewöhnlichen potentiellen Begierde, als dem potentiellen Bestimmtsein der Willkür zu aktueller Kausalität. Ob meine Willkür bereits dauernd bestimmt ist, im Fall der Erkältung Cognac zu trinken, oder ob sie nur dauernd so beschaffen ist, erst im Falle der Erkältung zum Cognactrinken bestimmt zu werden, — das ist ein Unterschied.

Daß Neigung als Bewegtheit der Willkür nicht habituelle Begierde in unserem Sinne ist, braucht wohl kaum gesagt zu werden. Wichtiger ist, darauf aufmerksam zu machen, daß es eine der habituellen Begierde entsprechende bloße — habituelle — Neigung nicht gibt. Denn das Eigentümliche der habituellen Begierde im Gegensatz zur momentanen besteht ja darin, daß sie bestehen bleibt, auch wenn die Verwirklichung des Gegenstandes (Cognactrinken) — und sei es, wie beim Wunsche, die bloße Anspannung der Kräfte dazu — aussetzt, sobald die Bedingung (Erkältung) nicht gegeben ist. Das Eigentümliche der bloßen Neigung aber besteht gerade darin, daß mit ihr, als der bloßen Bewegtheit der Willkür die Verwirklichung des Gegenstandes — und sei es, wie beim Wunsche, die bloße Anspannung der Kräfte dazu — überhaupt nicht gesetzt ist, so daß an ihr auch der Unterschied einer zeitweise aussetzenden und einer garnicht aussetzenden Verwirklichung überhaupt nicht erscheinen kann.

Bestimmt und unbestimmt.

Ein weiterer Unterschied ist der von bestimmter und unbestimmter Begierde. Ich verstehe hier aber unter einer bestimmten Begierde ein Begehren — es möge sonst noch so unbestimmt sein — dessen Gegenstand relativ bestimmt ist; also nicht ein Begehren, das seinen Gegenstand — er möge bestimmt oder unbestimmt sein — fest und nicht schwankend begehrt. Auch nicht etwa unter der bestimmten Begierde das Begehren eines einzelnen, unter der unbestimmten Begierde das Begehren eines allgemeinen Gegenstandes — sondern unter der unbestimmten Begierde gerade das Begehren eines einzelnen Gegenstandes in relativer Unbestimmtheit. Ein Beispiel für eine unbestimmte Begierde wäre also etwa die Begierde nach irgend einem Nahrungsmittel (unbestimmt, was für eines) oder nach irgend einem Menschen (als Gesellschafter). Ein Beispiel für eine relativ bestimmte Begierde wäre dann etwa die nach einem Stück Kalbsbraten oder einem

Menschen gleichen Alters, gleichen Geschlechts, gleicher Gesinnung usw.

Bewußt und unbewußt.

Die bestimmte Begierde braucht keineswegs bewußte Begierde zu sein, d. h. ein Begehren, dem sein Gegenstand in seiner mehr oder minder großen Bestimmtheit bewußt ist. Vielmehr kann auch eine bestimmte Begierde unbewußt sein, z. B. die Begierde, Rilkes „Sonette an Orpheus" zu lesen. Und eine unbestimmte Begierde kann bewußt sein, z. B. die Begierde nach Abwechslung — unbestimmt, welcher.

Hier ist noch zu bemerken, daß nicht nur die Begierde, sondern auch die Neigung bestimmt und unbestimmt, bewußt und unbewußt sein kann. Es ist keineswegs so, daß etwa die Neigung unbestimmter und unbewußter sein müßte als die Begierde. Es gibt sicherlich auch eine bestimmte und bewußte Neigung und eine unbestimmte und unbewußte Begierde. Z. B. — bei völlig entschiedenem Willen zu privatem Leben — die bewußte und bestimmte bloße Neigung, mit den und den Gedichten an die Öffentlichkeit zu treten. Oder die sehr unbestimmte und sehr unbewußte Begierde „etwas Großes zu werden". Selbstverständlich kann auch die potentielle, die habituelle, die wiederholte, die erfüllte usw. Begierde sowohl bestimmt als unbestimmt, sowohl bewußt als unbewußt sein.

Erfahren und unerfahren.

Auch die „Erfahrenheit" oder „Unerfahrenheit" kann gleicherweise der Begierde und der Neigung zukommen. Ich verstehe aber unter einer „erfahrenen" Begierde, nicht etwa ein Begehren, dessen Wirklichkeit ich erfahren habe; sondern vielmehr ein Begehren, das die Wirklichkeit des Gegenstandes, den es begehrt (oder eines gleichen), schon erfahren hat. Unter einer „unerfahrenen" Begierde also eine solche, die die Wirklichkeit ihres (bezw. eines gleichen) Gegenstandes noch nicht erfahren hat. Beides läßt sich natürlich auch von der Neigung und ihrem Gegenstande aussagen. Und natürlich muß man ebenfalls die (hier nicht gemeinte) Erfahrung der Wirklichkeit der Neigung von der (hier gemeinten) Erfahrung der Wirklichkeit des Gegenstandes der Neigung scharf unterscheiden. Ein Beispiel für eine „unerfahrene Begierde" wäre der durch die Reden der Erwachsenen hervorgerufene Wunsch eines Kindes, in die Oper zu gehen, ohne doch je eine Oper — oder etwas Ähnliches — gesehen oder gehört zu haben.

Eine solche „unerfahrene Begierde“ kann dabei sehr bewußt und bestimmt sein. Z. B. nicht die Begierde nach einer beliebigen Oper, sondern nach dem „Fliegenden Holländer“, von dem das Kind manches seine Neugier Anstachelnde hat erzählen hören. Umgekehrt kann natürlich jemand, der früher viel Opern hörte, später einmal eine unbewußte und unbestimmte, aber doch sehr „erfahrene“ Begierde nach Opern haben.

Selbstverständlich kann auch die habituelle Begierde, sowohl wie die potentielle Begierde und Neigung sowohl „erfahren“ als „unerfahren“ sein. Eher ist zu erinnern, daß die erstmalige und erst recht die nicht aus Gewohnheit erfolgende Begierde und Neigung keineswegs „unerfahrene“ Begierde und Neigung zu sein braucht; ebenso wie umgekehrt die wiederholte und die aus Gewohnheit erfolgende Begierde durchaus nicht „erfahrene“ Begierde zu sein braucht, sofern man nicht die wiederholte erfüllte Begierde und die aus der Gewöhnung an die Erfüllung des Begehrens stammende Begierde meint. Und hier ist zu sagen, daß „erfahrene“ Begierde keineswegs erfüllte Begierde bedeutet, da ich den Gegenstand einer Begierde erfahren haben kann zu einer Zeit, wo ich ihn garnicht begehrte, seine Wirklichkeit also keineswegs Erfüllung meines Begehrens war.

Angeboren und erworben.

Im Vorbeigehen sei bemerkt, daß die Gegensätze erstmalig oder wiederholt, ursprünglich oder aus Gewohnheit, „unerfahren“ oder „erfahren“ von dem Gegensatze „angeboren“ oder „erworben“ wohl zu unterscheiden sind. Alle sechs, auch die „unerfahrene“ Begierde und Neigung, können erworben sein. Die angeborenen aktuellen Begierden und Neigungen dürften unerheblich sein. Hingegen läßt sich von den angeborenen potentiellen Begierden und Neigungen, die wir auch „Anlagen“ nennen können, sagen, daß auf sie sich jede aktuelle Begierde und Neigung zurückführen läßt; — unter Berücksichtigung der Gesamtheit der inzwischen eingetretenen Bedingungen (zu denen auch der Gebrauch der unbedingt-praktischen Vernunft gehören mag). Ein Satz, der weit ergiebiger wäre, wenn es leichter wäre, die Gesamtheit dieser Bedingungen anzugeben. Aber deswegen kann eine potentielle Begierde und Neigung doch erworben sein. So ist es etwa eine sinnvolle Frage, ob die potentielle Begierde eines gewissen Zehnjährigen zum gleichen Geschlechte — verstanden als das bei üblicher Weiterentwicklung nach Eintritt der Geschlechtsreife, bei geeigneter Gelegenheit notwendig eintretende Begehren nach

gleichgeschlechtlichem Verkehr — angeboren oder erworben ist? So viel nur über das Angeboren- oder Erworbensein.

Wissend und unwissend.

Von der bestimmten, der bewußten, der erfahrenen Begierde ist noch die wissende Begierde zu unterscheiden; d. h. ein Begehren, das jedenfalls die prinzipielle Möglichkeit besitzt, sich rein aus sich seinen Gegenstand — in der Bestimmtheit, in der es ihn begehrt, — zum Bewußtsein zu bringen. Ein Knabe z. B., der auf Grund eingehender Klassikerlektüre und anschaulicher Erzählungen Erwachsener sehr genau weiß, was ein deutsches klassisches Drama ist, und nun ein solches zu sehen begehrt, ohne doch je ein Theaterstück auf der Bühne in seiner Wirklichkeit erfahren zu haben, und ohne sich bewußt gemacht zu haben, daß er nicht nur etwas noch nicht gesehenes Schönes, sondern gerade ein klassisches Drama zu sehen begehrt, — ein solcher Knabe besitzt doch die prinzipielle Möglichkeit, sich rein aus sich bewußt zu machen, daß er ein klassisches Drama begehrt (und was er damit begehrt) und gibt uns damit ein Beispiel für eine (relativ) unbestimmte, unbewußte und unerfahrene, aber dennoch wissende Begierde.

Eine unwissende Begierde wäre dementsprechend eine Begierde, der die prinzipielle Möglichkeit fehlt, sich ihren Gegenstand — in der Bestimmtheit, in der sie ihn begehrt — rein aus sich bewußt zu machen. Einem jungen Menschen z. B., der die Vereinigung mit dem anderen Geschlechte begehrt, ohne diese doch je erfahren zu haben, oder irgendwie, sei es durch Mitteilung oder eigene Beobachtung, darüber aufgeklärt zu sein — einem solchen jungen Menschen ist mit dieser seiner Begierde als solcher noch keineswegs die prinzipielle Möglichkeit gegeben, sich zum Bewußtsein zu bringen, was eigentlich der bestimmte Gegenstand seiner unbewußten Begierde ist. Das wäre ein Beispiel für eine unwissende Begierde, die freilich notwendig, sofern sie unwissend ist, unbewußt und unerfahren, (also auch unerfüllt), sein muß, aber nicht unbestimmt (noch auch erstmalig oder nicht aus Gewohnheit stammend); jedenfalls muß ihre Bestimmtheit ihre Bewußtheit überragen, denn sonst läge kein Grund vor, sie unbewußt oder unwissend zu nennen. Daß auch die potentielle und habituelle Begierde wissend oder unwissend genannt werden kann — und wie die Begierde, so auch die Neigung —, braucht wohl nicht weiter gezeigt zu werden.

Rasch, fest, lang, — langsam, schwankend, kurz.

Weitere Unterschiede, die die Begierde und Neigung betreffen, sind diese: Ob sie rasch oder langsam eintreten, ob sie während ihrer Dauer, im Verhältnis zu ihrem Gegenstande, innerlich fest oder innerlich schwankend sind, und ob sie schließlich lange oder kurze Zeit dauern. Hier sind nun wieder die verschiedenen Verbindungen zu beachten, deren ständiges Vorwiegen die Eigenart des Begehrenden kennzeichnet. So werden wir die Verbindung „rasch, fest, lange" — sicher auftretend nennen, die gegenteilige: „langsam, schwankend, kurz" unsicher auftretend.[1]) Hingegen die Verbindung: „langsam, fest, lange" schwer und die gegenteilige: „rasch, schwankend, kurz" leicht. „Rasch, fest, kurz" können wir als scharf, „langsam, schwankend, lange" als milde bezeichnen. Seltener dürfte die Verbindung „rasch, schwankend, lange" und ihr Gegenteil: „langsam, fest, kurz" sein. Die erste weist offenbar auf eine sehr künstliche Beherrschtheit, die zweite auf eine seltsame Unbeherrschtheit hin. Wenn diese Bestimmungen auch sowohl von der Begierde, als von der Neigung ausgesagt werden können, so können doch in dieser Beziehung zwischen Begierde und Neigung charakteristische Unterschiede bestehen. So kann einer in seinen Neigungen zwar rasch, schwankend und kurz sein, in seinen Begierden aber langsam, fest und dauernd; also ein solcher, der in seinen Neigungen leicht beweglich ist, in seinen Begierden aber — vermutlich bewußt und gewollt — schwer beweglich. Dieser Hinweis möge hier genügen.

Stark und schwach.

Hier ist noch zu erwähnen, daß auch Stärke und Schwäche von den Begierden und Neigungen ausgesagt werden können, und zwar entweder im Verhältnis zu anderen Begierden und Neigungen des Betreffenden, oder aber im Verhältnis zur Widerstandskraft eines normalen Organismus.

Im ersteren Falle kann man etwa eine Neigung im Vergleich zu einer entgegenstehenden Begierde stark nennen, ohne damit notwendig eine Stärke der Neigung, sondern vielleicht nur eine Schwäche der Begierde zu treffen. Auch wäre es auf diese Weise unmöglich, etwa die durchschnittliche Stärke der Begierden und Neigungen des einen mit der des anderen zu vergleichen.

[1]) Eine sicher auftretende Begierde ist darum noch nicht treffsicher, d. h. so begehrend, wie sie aus vollkommenster Kenntnis der gesamten Sachlage heraus begehren würde.

Im zweiten Falle kann etwa die Nichterfüllung seiner Begierden den einen (der einen in jeder Beziehung kränklichen und schwächlichen Organismus besitzt) nie auch nur im mindesten krank machen, während — unter sonst gleichen Umständen — den anderen (der einen in jeder Beziehung starken und gesunden Organismus besitzt) die Nichterfüllung der gleichen Begierden mehr als einmal ernstlich krank macht. Dann dürfen wir daraus schließen, daß die Begierden des einen durchschnittlich schwächer sind, als die Begierden des anderen. Ähnlich läßt sich etwa dem einen allgemein ein Reichtum an Begierden und Neigungen nachsagen, dem anderen Armut; je nachdem, ob — unter möglichst gleichen Umständen — sehr viele der vorgestellten Gegenstände die Willkür bewegen und bestimmen — oder nur sehr wenige.

Getrieben und gezogen.

(Der „Trieb")

Ein beachtenswerter Unterschied ist ferner der von getriebener und gezogener Begierde und Neigung. Jede Begierde und Neigung zu einem Gegenstande ist zugleich — im selben Sinne und Maße — Abscheu und Abneigung gegen den ihn aufhebenden Gegenstand. Aber nicht jede Begierde und Neigung tritt darum ursprünglich als Abscheu oder Abneigung auf, nicht jede beginnt mit dem Hinblick auf den ihren Gegenstand aufhebenden Gegenstand. Diejenige Begierde und Neigung nun, die ursprünglich als Abscheu und Abneigung auftritt, nenne ich getriebene Begierde und Neigung. Diejenige hingegen, die ursprünglich als Begierde und Neigung auftritt, d. h. die mit dem Hinblick auf ihren Gegenstand beginnt, — und nicht mit dem Hinblick auf den verabscheuten, ihren Gegenstand aufhebenden, Gegenstand — nenne ich eine gezogene Begierde und Neigung.

Um ein Beispiel zu geben: Tritt die Begierde nach Speise auf, weil mir flau wird, als Abscheu vor einem Hungergefühl, — so handelt es sich um eine getriebene Begierde. Tritt sie auf, weil ich die leckere Speise vor mir sehe, so handelt es sich um eine gezogene Begierde. Im ersten Falle treibt mich der Hunger, im zweiten zieht mich der Anblick der leckeren Speise zum Essen.

Wir können übrigens das Verhältnis des Begehrenden zu seinem Gegenstande, den er nur qua Aufhebung eines von ihm verabscheuten Gegenstandes begehrt, auch ein (subjektives) Bedürfnis nennen; und das Verhältnis des Gegenstandes, der ohne weiteres begehrt wird, zum Begehrenden — eine Verlockung.

Denn wir sagen ja in der Tat: „Dies ist uns ein Bedürfnis", wenn der Gegenstand uns nicht nur lockt und anzieht, sobald wir ihn gerade ins Auge fassen, sondern wenn der Zustand, in dem der Gegenstand nicht da ist, in sich selber so beschaffen ist, daß wir diesen Zustand ursprünglich verabscheuten, und dadurch dazu getrieben werden, begehrend die Blickrichtung auf den fehlenden Gegenstand zu nehmen. In diesem Sinne ließe sich die getriebene Begierde auch eine Begierde auf Grund eines Bedürfnisses, die gezogene — eine Begierde auf Grund einer Verlockung nennen.

Wir müssen das Gesagte zunächst gegen einige Mißverständnisse sichern, zu denen die Beispiele führen könnten. So gehört es z. B. keineswegs notwendig zu einer getriebenen Begierde, daß der verabscheute Zustand, in dem ihr Gegenstand fehlt, ein körperlicher Zustand, wie der Hunger, ist. Es kann jemand, der zum ersten Male in einem größeren Raume seiner Wohnung eine Abendgesellschaft gibt, das Gesamtbild irgendwie dunkel und düster finden, auf einmal bemerken, daß die Beleuchtung nicht hell, nicht festlich genug ist für einen solchen Abend, und nun andere — mehr Licht gebende — Beleuchtungskörper begehren. Hier haben wir ein Beispiel einer getriebenen Begierde, deren Ausgangspunkt keineswegs ein rein körperlicher Zustand ist, wie es das Schmerzen des Auges bei zur Arbeit nicht ausreichender Beleuchtung wäre. Zugleich wird deutlich, daß die getriebene Begierde durchaus nicht unbestimmt zu sein braucht; ihr Gegenstand kann sehr bestimmt sein: sechs Glühbirnen statt vier. Richtig ist, daß die getriebene Begierde ihren Gegenstand zunächst als einen solchen vermeint, der den verabscheuten Zustand aufhebt. Aber sie meint ihn zugleich als einen solchen, der diesen Zustand nicht verschlimmert, sondern verbessert, und leicht zu verwirklichen ist. Welche ferneren Bestimmungen des Gegenstandes nun mit diesen (dem Begehrenden nicht notwendig bewußten Bestimmungen) gesetzt sind, das braucht dem Begehrenden keineswegs notwendig bewußt zu sein; ja er kann in Bezug auf diese Bestimmungen sogar unerfahren und unwissend sein; doch gehört solche Unbewußtheit, Unerfahrenheit und Unwissenheit durchaus nicht zum Wesen der getriebenen Begierde. Bei der getriebenen Begierde braucht auch keineswegs der verabscheute Zustand des Nichtdaseins ihres Gegenstandes wirklich gegenwärtig zu sein; er kann auch lediglich für die Zukunft befürchtet sein; die Begierde ist doch getrieben, wenn sie nur ihren Ursprung in ihrem Abscheu vor diesem Zustande hat, der allererst den Blick auf den Gegenstand lenkt. Damit dürfte deutlich geworden sein, was die reine Eigentümlichkeit des Getrieben-

und Gezogenseins ausmacht; und es soll nicht näher dargetan werden, daß auch die habituelle und potentielle Begierde, und wie die Begierde, so die Neigung getrieben und gezogen sein kann.

Es läge nun nahe, die getriebene Begierde kurz den „Trieb", die getriebene bloße Neigung den bloßen „Antrieb" zu nennen. Umgekehrt ließe sich die gezogene Begierde als „Zug", die gezogene bloße Neigung als das bloße „Angezogensein" bezeichnen. Aber nicht nur werden die Ausdrücke „Trieb" und „Antrieb" vielfach wechselweise gebraucht, sondern das Wort „Trieb" hat überdies so mannigfaltige Bedeutungen, daß es zu gewagt wäre, ihm ohne zwingenden Grund keine andere, als diese eine Bedeutung des Getriebenseins zuerkennen zu wollen.

Es wird gut sein, wenn wir uns einmal kurz vergegenwärtigen, in welche Richtungen unser Blick durch das Wort „Trieb" gelenkt werden kann; und uns zum Bewußtsein bringen, wie wenig das Wort zur Bestimmung eines Phänomens geeignet ist, sofern nicht genau gesagt wird, in welchem Sinne es zu nehmen ist.

So kann man etwa unter dem bloßen Trieb im Gegensatz zum Begehren den bloßen Ansatz zum Begehren, soll heißen die bloße Bewegtheit der Willkür, also das, was wir Neigung nennen, verstehen. Und in diesem Sinne die Sphäre der Triebe und die der Neigungen identifizieren. Oder man versteht darunter nicht sowohl das Bewegtsein, als das Bewegendsein; nimmt Trieb nicht als das Getriebene, sondern als das Treibende und versteht unter Trieb (Antrieb, Triebimpuls) die Bewegursache (causa impulsiva). Denkt man bei Trieb an Selbsterhaltungs- und Fortpflanzungstrieb, so scheint Trieb angeborene potentielle Begierde, biologische „Anlage" zu bedeuten. Oder er scheint als Nahrungs- und Geschlechtstrieb „sinnlich" zu sein, in dem Sinne, daß er nichts anderes als die Befriedigung leiblicher Bedürfnisse erstrebt. Wenn man von dem dumpfen, dunklen Triebhaften spricht, scheint der Trieb irgendwie unbestimmt, unbewußt, unerfahren, unwisssend, ursprünglich und womöglich erstmalig zu sein. Oder der Trieb — als Trieb vom Denken noch nicht „angekränkelt" — erscheint als stark und sicher auftretend, oder, wenn auch nicht als fest und dauernd, so doch als stark und rasch.

Gewiß, so vielfältige Bedeutung des Wortes „Trieb" weist auf psychologisch häufig bestehende Zusammenhänge zwischen den genannten, so verschiedenen Bestimmungen hin. Aber deswegen bei dem vieldeutigen Worte stehen bleiben, hieße gerade nicht: Dem Hinweise folgen und zur Aufdeckung der Zusammenhänge

weiter schreiten. Die abstrakten Unterscheidungen sind nicht Selbstzweck, sondern sie dienen dem schärferen Erfassen, dem deutlicheren Begreifen, dem bestimmteren Erkennen des Konkreten — in unserem Falle zunächst der Isolierung einer anderen abstrakten Unterscheidung,[1]) die ihrerseits notwendige Voraussetzung für ein in sich begründetes Urteilen über das (sittlich) Gut- oder Bösesein einer konkreten Handlung bildet.

Wählend und nichtwählend.

Übrigens haben wir die Vieldeutigkeit des Wortes „Trieb" keineswegs erschöpft (oder auch nur erschöpfen wollen). Gerne wird das Wort „Trieb" auch für die nichtwählende und die nichtüberlegende Begierde gebraucht. Ich verstehe aber unter einer wählenden Begierde lediglich ein Begehren, das gegen eine widerstreitende aktuelle Neigung erfolgt; also ein Begehren, dessen Bewegursache im Gegensatze zu einer anderen bloß bewegenden Ursache steht, deren Verwirklichung mit der Verwirklichung des begehrten Gegenstandes augenblicklich unverträglich ist. Voraussetzung dafür, daß in einem solchen Falle bereits von „Wahl" die Rede sein kann, ist selbstverständlich, daß es sich wahrhaft um ein Begehren handelt, also um willkürliche Aktion und nicht etwa um unwillkürliche „Reaktion" (wie z. B. (normalerweise) „Herzklopfen" oder (meistens) „Zusammenzucken"). Denn alsdann entscheidet das Begehrungsvermögen als Willkür habendes — und sei es nur gemäß seiner subjektiven Beschaffenheit durch die Vorstellung des einen Gegenstandes stärker bewegt zu werden, als durch die Vorstellung des anderen — die Wirklichmachung des einen Gegenstandes im Gegensatz zu der des anderen.

Natürlich bedeutet solche Wahl noch keine — weder bedingte noch unbedingte — Freiheit (Vernünftigkeit) der Wahl, sowenig wie Willkür schon Freiheit der Willkür besagt. (Vgl. oben S. 26). Eher könnte man fragen, ob denn nicht schon die Begierde qua Begierde wählend sei, da doch bei jedem Begehren die Willkür, ihrem Wesen gemäß, über ihr Ursachesein oder Nichtursachesein des vorgestellten Gegenstandes entscheiden muß. Aber diese Willkürlichkeit des Begehrens wäre nur dann ein wirkliches Wählen, wenn die Vorstellung des Nichtursacheseins irgendwelche, die Willkür bewegende Kraft hätte, wenn eine aktuelle Neigung zur Unterlassung der Verwirklichung bestände, — was keineswegs der Fall zu sein braucht.

[1]) scil. des Sinnlichen vom Sittlichen.

Wenn also Willkürlichkeit noch nicht Wahl ist, so gehört doch Willkürlichkeit zur Wahl. Daher kann die bloße Neigung, da sie als bloße Bewegtheit der Willkür keinen Akt der Willkür impliziert, auch nicht wählen, sondern ist notwendig nichtwählend. Im übrigen aber sind die verschiedenen genannten Bestimmungen des Begehrens, die wir anzeigten, durchaus mit dem Wählend- und Nichtwählendsein verträglich. So kann etwa eine getriebene Begierde wählend sein, sofern sie zwischen zwei Abneigung erregenden Zuständen wählt; oder eine unbewußte, unerfahrene, unwissende und unbestimmte Begierde kann doch, wenn auch nur dunkel und unbestimmt, wählend sein. Eine Ausnahme bildet hier das Schwankend- und Nichtdauerndsein, das einer nichtwählenden Begierde nicht zukommen kann, die als solche fest und dauernd sein muß, solange sie nicht nachträglich vor eine Wahl gestellt wird, d. h. solange nicht eine widerstreitende Neigung auftritt. Hingegen muß eine nichtwählende Begierde nicht notwendig rasch sein — mag sie auch tatsächlich rascher eintreten, als eine wählende Begierde. So viel über diesen Unterschied.

Überlegend und nichtüberlegend. (Überlegt und unüberlegt).

Was nun den Unterschied zwischen überlegender und nichtüberlegender Begierde und Neigung angeht, so verstehe ich unter der hier fraglichen „Überlegung" nichts anderes, als die rein aus sich erfolgende Herstellung eines deutlichen Bewußtseins derjenigen Momente, die für das Bestimmtwerden oder Nichtbestimmtwerden (Bewegtwerden oder Nichtbewegtwerden, Stärker- oder Schwächerbewegtwerden) der Willkür durch die Vorstellung des betreffenden Gegenstandes ausschlaggebend sind.

Diese Verdeutlichung braucht keineswegs eine begriffliche zu sein (so daß etwa eine überlegende Begierde ein Begehren nach Begriffen, ein vernünftiges Begehren, wäre). Sie kann vielmehr durchaus in der Anschauung erfolgen, bezw. auf Grund anschaulicher (imaginativer) Assoziationen. So können wir auch von einem Hunde, der — in seiner Lieblingsbeschäftigung durch einen Anruf unterbrochen, schwankend, ob er sie fortsetzen solle, — hinhorcht, ob sein Herr ihn rufe oder nicht, sagen, er „überlege", ob er folgen solle oder nicht.

Auch muß solche Überlegung keineswegs isoliert erfolgen und braucht nicht von einem „Zurücktreten des Gegenstandes aus dem strebenden Bewußtsein ins vorstellende Bewußtsein" begleitet zu

sein (oder gar darin zu bestehen). Der Akt der Überlegung kann durchaus im währenden Verlaufe des Begehrens erfolgen und unter Umständen freilich das Abbrechen des Begehrens zum Resultat haben. Aber er braucht die Begierde nicht zu unterbrechen oder ihr voranzugehen (oder dabei noch gar die ihr etwa vorhergehende Neigung zu unterbrechen). Er kann durchaus, wie im währenden Verlaufe der Begierde, so im währenden Verlaufe der Neigung erfolgen und diese dann entweder abbrechen oder bestätigen, bezw. zur Begierde werden lassen.

Sowenig, wie man die überlegende Begierde oder Neigung mit einem der genannten Sonderfälle verwechseln darf, so wenig darf man die überlegte Begierde und Neigung, d. h. diejenige, die die notwendige Überlegung vollzogen hat, mit demjenigen verwechseln, was wir die bewußte Begierde oder Neigung nannten. Denn die Überlegung zielt nicht nur auf ein deutliches Bewußtsein des Gegenstandes in der Bestimmtheit, in der er vom Begehren (undeutlich) vermeint ist, sondern auf ein deutliches Bewußtsein aller für das Begehren relevanten Momente. Begehre ich z. B. ein belegtes Brot — unbestimmt, was für eines, oder auch ein ganz bestimmtes — und bin ich mir auch aller ihm zukommenden Bestimmungen bewußt, so kann mein Begehren danach doch sehr unüberlegt sein, z. B. (unter der Voraussetzung, daß Brot- und Kuchenessen sich augenblicklich ausschließen) dann, wenn die ebenso deutliche Vorstellung eines Stückes Kuchen mich weit stärker bewegen würde und mich tatsächlich nur deshalb nicht stärker bewegt und schließlich bestimmt, weil ich die Überlegung, d. h. die Herstellung eines deutlichen Bewußtseins aller relevanten Momente — in diesem Falle also des Stückes Kuchen — verabsäumt habe. Nur von der ursprünglichen bestimmten Neigung läßt sich sagen, sie sei überlegt, wenn sie bewußt ist. Denn ist der Gegenstand der Neigung in seiner vollen Konkretion bewußt, so sind auch alle für das Bewegtwerden und seine Stärke relevanten Momente bewußt. Denn die bloße Neigung wird durch eine eventuelle andere stärkere Neigung oder Begierde nicht ausgeschlossen, sondern überwogen, sie wird dadurch nicht an sich, sondern nur vergleichsweise „schwächer". Im Beispiele: Wohl die Begierde, aber nicht die bloße Neigung zu diesem belegten Brote kann durch die stärkere Neigung bezw. Begierde nach diesem Stücke Kuchen ausgeschlossen werden. — Sonst aber ist zwischen bewußter und überlegter Begierde und Neigung durchaus zu unterscheiden. Schon die bewußte unbestimmte Neigung, deren Gegenstand nur, soweit er bestimmt ist,

deutlich bewußt ist, kann unüberlegt sein. Im Beispiel: Die Neigung zu einem belegten Brote — unbestimmt, was für einem, — kann bei vollem Bewußtsein des Brotseins und des Belegtseins des Gegenstandes — doch sehr unüberlegt sein, in der mangelnden Verdeutlichung ihrer Unbestimmtheit, eben in dem Zusatze „unbestimmt, was für eines".

Wir erwähnen ferner, daß die getriebene Begierde durchaus überlegt sein kann (trotzdem das „Triebhafte" das „Überlegte" auszuschließen scheint); denn ein Begehren, das ursprünglich als Verabscheuung des dem begehrten Gegenstande widerstreitenden Zustandes auftritt, kann sehr wohl die Verdeutlichung der für die Bestimmung der Willkür in Frage kommenden Momente vornehmen. Auch braucht die überlegte Begierde keineswegs langsam, die unüberlegte keineswegs rasch zu sein; während andererseits die überlegte Begierde auch keineswegs fest und dauernd sein muß, obwohl sie in der Regel fester und dauernder sein wird, als die unüberlegte Begierde.

Da wir die überlegte Begierde als diejenige bestimmten, die die notwendige Überlegung vollzogen hat, so kann nicht nur eine kurz überlegende Begierde, sondern auch eine (weil Überlegung nicht notwendig) garnicht überlegende Begierde überlegt sein, und umgekehrt eine sehr lange überlegende Begierde sehr unüberlegt. Überlegtheit einer Begierde ist also nicht gleichbedeutend mit Überlegendsein, ja setzt nicht einmal notwendig Überlegung voraus (wenn es gestattet ist, einen zu einem solchen Paradoxon führenden Sprachgebrauch ausdrücklich anzunehmen, um sein weit verwirrenderes unausdrückliches Mitschwingen zu verhüten). Was aber unter dem Gesichtspunkte der Treffsicherheit eines Begehrens zu fordern ist, ist nicht die überlegende, sondern die überlegte Begierde; ja am höchsten zu preisen wäre gerade die nicht überlegende und doch überlegte Begierde, d. h. eine solche, die auch ohne einen Akt der Überlegung das für die Entscheidung erforderliche deutliche Bewußtsein aller hier relevanten Momente hätte.

Man pflegt in solchen Fällen der „Überlegung" den „Instinkt" gegenüberzustellen und spricht etwa von der instinktiven Treffsicherheit des Begehrens. Auch das Wort „Instinkt" ist vieldeutig, wie schon daraus hervorgeht, daß man es ja mit „Trieb" oder „Antrieb" übersetzen kann. Gewöhnlich aber wird es doch in einem mehr besonderen Sinne genommen, so zwar, daß instinktive Begierde ein irgendwie sachangemessenes Begehren bezeichnet, das sich dieser seiner Sachangemessenheit nicht bewußt ist — oder.

noch besser — garnicht bewußt sein k a n n. So kann man die unbewußte, erst recht die unerfahrene, insbesondere aber die unwissende Begierde instinktiv nennen, wenn die Verwirklichung des so Begehrten den Begehrenden nicht enttäuscht. Wußten wir garnicht, was wir eigentlich damit begehrten, als wir „es" begehrten, und befriedigt „es" in seiner konkreten Wirklichkeit uns nun doch, so sagen wir ja in der Tat: „Wir begehrten es instinktiv", „es trieb uns instinktiv", „instinktiv wurden wir angezogen" oder dergl. Und ebenso: Wer ohne Überlegung überlegt und also sachangemessen begehrt, wer auch in den verwickeltsen Fällen ein deutliches Bewußtsein aller für das Begehren entscheidenden Momente hat, — ohne es eigentlich normalerweise bei Fehlen aller Überlegung haben zu können — von dem sagen wir, er begehre mit instinktiver Treffsicherheit.

B e w u ß t - u n d u n b e w u ß t - z w e c k m ä ß i g.
(D e r „I n s t i n k t").

Die Sachangemessenheit, deren wir uns bewußt sind oder sein können, kann aber auch in der Z w e c k m ä ß i g k e i t des Begehrens bestehen. Zweckmäßig aber wollen wir die s c h l i e ß l i c h e Begierde im V e r h ä l t n i s z u r u r s p r ü n g l i c h e n nennen, — ganz gleichgültig, ob der Begehrende die schließliche Begierde als geeignetes Mittel zum ursprünglich Begehrten als dem Zwecke begreift oder auch nur begreifen kann. Fragen wir also nach dem wirklichen oder möglichen Bewußtsein dieser Zweckmäßigkeit, so fragen wir gerade n i c h t nach dem Bewußtsein des bestehenden Zweckzusammenhanges qua Z w e c k zusammenhanges, sondern nach diesem Zusammenhang als einem für den Begehrenden faktisch bestehenden (nicht notwendig bewußten) Zusammenhang evtl. bloß assoziativer Natur. Fassen wir so das Bewußtsein der Zweckmäßigkeit (also nicht qua Zweckmäßigkeit!) ins Auge, so sehen wir, daß wir von der (un)bewußten, (un)erfahrenen und (un)wissenden Begierde und Neigung, d. h. von dem Begehren, das in Bezug auf seinen G e g e n s t a n d (un)bewußt, (un)erfahren, (un)wissend ist, sehr wohl d a s Begehren unterscheiden müssen, das — wenn auch nicht in Bezug auf seinen Gegenstand, doch in Bezug auf seine Z w e c k m ä ß i g k e i t (un)bewußt, (un)erfahren und (un)wissend ist.

So kann ich etwa in der Selbstverteidigung (ursprünglich begehrend, den Gegner kampfunfähig zu machen) schließlich begehren, einen bestimmten Griff zu tun, ohne mir bewußt zu sein, ja ohne je selber erfahren zu haben oder sonst davon zu wissen, daß

dieser Griff genügt, den Gegner kampfunfähig zu machen. Hier bin ich in Bezug auf den Gegenstand des schließlichen Begehrens, den „Griff", durchaus bewußt, ja womöglich wissend und erfahren (wenn ich nur die Folge — Kampfunfähigkeit — nicht beachtet, bezw. auf etwas anderes geschoben habe) und ebenso in Bezug auf den Gegenstand des ursprünglichen Begehrens, die Kampfunfähigkeit; aber in Bezug auf die Zweckmäßigkeit des schließlichen Begehrens bin ich unbewußt, unerfahren, unwissend.

Man sieht übrigens ohne weiteres, daß in diesem Falle die schließliche Begierde — und ebenso die ursprüngliche — nicht nur getrieben, sondern auch gezogen sein kann, sowie, daß an die Stelle der Begierde auch die bloße Neigung treten kann. Man nennt nun auch eine solche unbewußt (unerfahren, unwissend) zweckmäßige Begierde gerne eine instinktive Begierde. („Instinktiv begehrte ich, diesen Griff zu tun"). Natürlich muß man unterscheiden, ob die Begierde nur unbewußt zweckmäßig oder außerdem unerfahren oder unwissend zweckmäßig ist. Die in den ersteren beiden Fällen ohne weiteres mögliche Herstellung eines deutlichen Bewußtseins der Zweckmäßigkeit wäre natürlich eine Überlegung; sodaß eine unbewußt zweckmäßige Begierde auch als ein — prägnanter — Sonderfall der ohne Überlegung doch überlegten Begierde aufzufassen wäre. Während bei der unwissend zweckmäßigen Begierde die bloße Überlegung nicht den Zusammenhang deutlich machen könnte, sodaß die unwissend zweckmäßige Begierde mit besonderem Rechte eine instinktive Begierde heißen würde.

Von der instinktiven Begierde — sie möge nun durch Unbewußtsein (besser noch Unwissenheit) in Bezug auf den Gegenstand oder in Bezug auf denjenigen Zusammenhang, der ein Zweckzusammenhang ist, gekennzeichnet sein — wäre noch die Instinkthandlung, die instinktive Mitverwirklichung zu unterscheiden; d. h. die bei einer begehrten Verwirklichung erfolgende Mitverwirklichung eines Gegenstandes, der nicht nur völlig unbewußt und ungewußt ist, sondern auch unbegehrt, obwohl er so betrachtet werden muß, als ob er Zweck des Organismus wäre, den der Begehrende besitzt. In diesem Sinne ließe sich etwa die tierische Fortpflanzung als Instinkthandlung bezeichnen, wenn wir annähmen, daß die Tiere zwar die geschlechtliche Vereinigung begehrten, (evtl. auch nur instinktiv), aber nicht die Fortpflanzung. Denn alsdann wäre die Fortpflanzung doch nicht bloß mechanische Nebenwirkung, gänzlich zufällig und beziehungslos auf

das Tier, sofern wir voraussetzen, daß in der Erkenntnis des tierischen Organismus, derselbe so betrachtet werden muß, als ob Fortpflanzung zu seinen Zwecken gehörte. Denn nun erscheint die Mitverwirklichung der Fortpflanzung doch als unbewußt sachangemessen, zwar nicht in Bezug auf eine eigentliche Fortpflanzungsbegierde des Tieres qua begehrenden, wohl aber in Bezug auf eine uneigentliche Quasi-Fortpflanzungsbegierde, die wir dem Organismus des begehrenden Tieres zuschreiben müssen. — Diese Andeutung möge hier genügen und unsere Vorbetrachtung abschließen.

Diese Vorbetrachtung will — um es nochmals zu sagen —, ohne jeden systematischen Ehrgeiz, lediglich den Blick öffnen für die Fülle der hier möglichen abstrakten Unterscheidungen. Sie will davor warnen, irgendwelche ungeklärten, geläufigen Kombinationen solcher Unterscheidungen (wie etwa „Trieb", „Impuls", „Streben", die freilich erst dem konkreten Begehren sein eigentümliches psychologisches Gesicht geben), ohne weiteres (oder bloß in Anführungsstriche gesetzt) für geeignet zur begrifflichen Erkenntnis zu halten. Sie will verhüten, daß die nun folgende für die Ethik fundamentale Unterscheidung von sinnlichem und sittlichem Begehren durch ungeklärte Worte, wie „Trieb" und „Neigung" unzulänglich erläutert und so das eben Klargestellte wieder in jenen Zustand der Verwirrung gestürzt werde, in dem auch gegenteilige Behauptungen richtig sein können, je nach dem Sinne, in dem sie nach Belieben verstanden werden können — ein Zustand, dem die Schelerschen Ausführungen zum guten Teil den ihnen eigentümlichen Charakter der Plausibilität, der Annehmbarkeit auf den ersten Blick, verdanken.

Das unbedingt-vernünftige Begehren oder das sittliche Wollen.

I. Abschnitt.

Vernünftiges und sinnliches Begehren.

Die Unterscheidungen des letzten Abschnittes sollten nur dazu dienen, den jetzt zu behandelnden Unterschied von vernünftigem und vernunftlosem Begehren zur deutlichen Abhebung zu bringen. Ich verstehe hier aber unter „Vernunft" ihrem logischen Gebrauche nach), im Anschluß an Kant, das Vermögen, mittelbar zu schließen, und nenne daher auch jeden mittelbaren Schluß einen Vernunftschluß; jeden unmittelbaren aber einen Verstandesschluß. Ein Beispiel für einen solchen Vernunftschluß wäre der folgende: Alle Säugetiere sind Lebewesen; der Löwe ist ein Säugetier; also ist der Löwe ein Lebewesen. — Denn hier wird das

Lebewesensein des Löwen mittelbar, nämlich vermittels des Begriffes Säugetier, erschlossen. Hingegen ist der Schluß von dem Satz: „Alle Säugetiere sind Lebewesen" auf den Satz: „Einige Säugetiere sind Lebewesen" ein bloßer Verstandesschluß, der nicht der Vermittlung durch einen dritten Begriff bedarf.

Unter einem vernünftigen Begehren verstehe ich nun zunächst lediglich ein solches, das auf einem Vernunftschluß beruht; unter einem vernünftigen Begehrungsvermögen also das Vermögen, auf Grund eines Vernunftschlusses zu begehren.

Ein solches auf Vernunftschluß beruhendes Begehren ist, dem Wesen des Vernunftschlusses entsprechend, ein von einem allgemeinen Begehren eben durch Vernunftschluß abgeleitetes besonderes Begehren. Das vernünftige Begehren ist also ein „schließliches" Begehren im oben S. 15 f. angegebenen Sinne; jedoch nicht ein bloß ableitbares, sondern ein wirklich durch die Vernunft des Begehrenden abgeleitetes Begehren. Ein Beispiel für ein solches aus einem allgemeinen Begehren durch Vernunftschluß abgeleitetes, besonderes Begehren wäre etwa das folgende: Ich begehre allgemein jede (mir mögliche und sittlich erlaubte) Annehmlichkeit. Ich weiß, daß eine gute Wohnung eine solche Annehmlichkeit für mich bedeutet; und ich begehre nun, meiner Vernunft gemäß, eine gute Wohnung. Der Vernunftschluß lautet hier explizit: Alle Annehmlichkeit ist begehrt, gute Wohnung ist Annehmlichkeit, also ist gute Wohnung begehrt. D. h. das Begehrtsein der Wohnung wird hier durch Vernunft, d. h. mittelbar, nämlich vermittels des Begriffes der Annehmlichkeit, erschlossen. Und insofern die mehr oder minder klare Einsicht in die Vernunftnotwendigkeit des Begehrens einer guten Wohnung mich zu diesem Begehren bestimmt, beruht mein Begehren nach einer guten Wohnung auf einem Vernunftschluß und ist in diesem Sinne ein vernünftiges Begehren. Die allgemeine Formel eines solchen das Begehren bestimmenden Vernunftschlusses lautet: Alles A ist begehrt, X ist A, also ist X begehrt.

Wir können nun ein solches auf Vernunftschluß beruhendes Begehren auch ein Begehren nach Begriffen oder Grundsätzen nennen. Ein Begehren nach Begriffen: Denn begehre ich auf Grund eines Vernunftschlusses, so begehre ich den Gegenstand (X) nicht an sich, sondern als einen solchen, der unter einen bestimmten Begriff (A) fällt. Z. B.: Ich begehre dies da nicht an sich, sondern bloß, weil ich weiß, daß dies da „Schokolade" ist, und ich alle Schokolade begehre. Das wäre ein vernünftiges Begehren des Diesda auf Grund des Begriffes: Schokolade. Oder ein Begehren

nach Grundsätzen: Denn begehre ich auf Grund eines Vernunftschlusses, so erscheint im Vernunftschlusse als Obersatz der praktische Grundsatz (die Regel des Begehrungsvermögens), der da lautet: Ich begehre alles, was A ist (Wenn etwas A ist, so ist es begehrt). Z. B. ich begehre alles, was Schokolade ist, und weiß, dies da ist Schokolade, und begehre nun vernunftgemäß dies da. Das wäre ein vernünftiges Begehren des Diesda nach dem Grundsatze: Ich begehre alles, was Schokolade ist.

Wir können nun jedes von einem allgemeinen Begehren durch Vernunftschluß abgeleitete besondere Begehren, d. h. jedes Begehren eines Besonderen (z. B. „dies da"), sofern ich es unter einem begehrten Allgemeinen (z. B. „Schokolade") begreife, auch als das Begehren eines Gegenstandes als eines Mittels zum Zwecke auffassen; nämlich als ein Begehren eines Besonderen „um des Allgemeinen willen" (des „Diesda" um des Schokoladeseins willen). Ich begehre dies da (Schlußsatz), weil ich Schokolade begehre (Obersatz), und weil dies da Schokolade ist (Untersatz), d. h. weil mit der Wirklichkeit des Diesda die Wirklichkeit der Schokolade gesetzt ist, weil die Wirklichkeit des Diesda die Wirklichkeit der Schokolade zur Folge hat. Den Gegenstand aber, den ich nur begehre, weil ich seine Folge begehre, kann ich als Mittel zum Zwecke auffassen.[1]) In diesem Sinne läßt sich also sagen, daß jedes Begehren nach einem Grundsatze oder Begriffe auch ein Begehren eines Gegenstandes als eines Mittels zur Verwirklichung des betreffenden Grundsatzes oder Begriffes ist.

Andererseits erscheint jedes Begehren eines Gegenstandes als eines Mittels auch als das Begehren eines Gegenstandes nach Begriffen oder Grundsätzen, nämlich als das Begehren eines Gegenstandes, sofern er für mich unter den Begriff des Mittels fällt, bezw. als ein Begehren nach dem Grundsatze: Ich begehre alles, was (erforderliches und verfügbares) Mittel ist zu meinem Zwecke. So ist etwa mein Begehren, bei Herrn N. vorzusprechen, um mir ein Buch zu leihen, ein Begehren nach dem Grundsatze: Ich begehre ein neues Buch zu leihen und alles, was erforderliches und verfügbares Mittel dazu ist. Bei Herrn N. vorzusprechen, ist das erforderliche und verfügbare Mittel dazu. Also begehre ich, bei Herrn N. vorzusprechen. Also jedes Begehren eines Gegenstandes als eines Mittels zu meinem Zwecke ist ein Begehren nach dem Grundsatze, alles zu begehren, was erforderliches und

[1]) Wohlgemerkt, sofern ich unter Mittel und Zweck im weiteren Sinne nicht nur das Verhältnis von begehrter Ursache und Wirkung, sondern auch von begehrtem Grund und Folge verstehe. Denn: Dies da ist Schokolade; nicht aber ist dies da Ursache von Schokolade.

verfügbares Mittel zu meinem Zwecke ist. Daher können wir ein vernünftiges Begehren nicht nur als ein Begehren nach Begriffen und Grundsätzen, sondern auch als das Begehren eines Gegenstandes als eines Mittels zum Zwecke, bezw. als ein Begehren auf Grund von Zwecken bezeichnen.

Hierbei ist zu beachten, daß der Vernunftschluß zum Sinn eines jeden Begehrens gehört, das einen Gegenstand begehrt, sofern er — für das betreffende Begehrungsvermögen — unter einen Begriff fällt, bezw. Mittel ist — ganz unabhängig von der Frage, ob und wie dieser Vernunftschluß bewußt ist. Begehre ich irgend einen Gegenstand „als" Mittel (für ein Begehren eines Gegenstandes „als" eines solchen, der unter einen Begriff fällt, gilt selbstverständlich, wie leicht ersichtlich, mutatis mutandis dasselbe), so begehre ich ihn nur auf Grund der Vorstellung: daß ich das Mittel (zu meinem Zwecke) begehre, daß er das Mittel ist, und daß ich folglich — vernunftgemäß — ihn begehren muß. Anderenfalls würde ich den Gegenstand garnicht „als" Mittel begehren, sondern ihn — der immerhin Ursache eines anderen von mir begehrten Gegenstandes sein könnte — um seiner selbst willen begehren. (Etwa so, daß er für mich gerade assoziativ eins ist mit einem anderen vorgestellten Gegenstande, den ich ursprünglich begehrte.) Ob ich einen Gegenstand „als" Mittel begehre, kann selbstverständlich nur aus Erfahrung entschieden werden. Wenn ich ihn aber „als" Mittel begehre, so ist es unnötig, Beobachtungen darüber anzustellen, ob ich ihn auf Grund eines Vernunftschlusses begehre — denn ihn „als" Mittel begehren heißt: ihn auf Grund des obigen Vernunftschlusses begehren; und eine Frage der Erfahrung kann nur noch sein, inwieweit ich mir des Sinnes meines Begehrens, d. h. des mit ihm notwendig gesetzten Vernunftschlusses, bewußt bin.

Wir verstehen also nach dem Gesagten unter einem vernünftigen Begehrungsvermögen das Vermögen, nach Begriffen oder Grundsätzen, bezw. nach Zwecken, zu begehren. Ein solches vernünftiges Begehrungsvermögen wollen wir — mit Kant — einen Willen nennen.

Eben deswegen aber wollen wir den Willen nicht als „praktische Vernunft" bezeichnen, sondern als „vernünftige Praxis"; d. h. nicht als Vernunft, die Kausalität hat, sondern als Kausalität, die Vernunft hat. Denn der Wille ist uns ja vernünftiges Begehrungsvermögen und nicht begehrendes Vernunftvermögen. Freilich kann ein vernünftiges Verwirklichungsvermögen nicht ohne ein

verwirklichendes Vernunftvermögen gedacht werden, — und umgekehrt, sodaß immer mit dem Willen die praktische Vernunft und mit der praktischen Vernunft der Wille mitgesetzt ist.

Selbstverständlich entspricht der vernünftigen Begierde (als der Bestimmtheit der Willkür durch Vernunft, auf Grund von Begriffen, Grundsätzen oder Zwecken) die bloße vernünftige Neigung (als die bloße Bewegtheit der Willkür durch Vernunft, auf Grund von Begriffen, Grundsätzen oder Zwecken). Und dies, daß es bei der bloßen Bewegtheit der Willkür bleibt, und nicht zu einer Bestimmtheit der Willkür kommt, das kann einen doppelten Grund haben: Einmal kann der Begriff, Grundsatz oder Zweck an sich die Willkür bloß bewegen und nicht bestimmen.[1]) Dann führt auch der Vernunftschluß selbstverständlich nur zu einer Bewegtheit und nicht zu einer Bestimmtheit der Willkür. Sodann aber kann auch der Begriff, Grundsatz oder Zweck die Willkür bestimmen; gleichwohl kann dennoch die durch Vernunftschluß gewonnene Einsicht, daß das Besondere (Mittel) zu begehren sei, meine Willkür nur bewegen und nicht bestimmen; dann nämlich, wenn der Einfluß der Vernunft auf mein Begehrungsvermögen zwar vorhanden, aber doch — aus welchen Gründen immer — nicht stark genug zur Bestimmung ist. Eine solche Unterlassung ist alsdann freilich völlig unvernünftig (das Gegenteil dessen, was als Konsequenz zu erwarten ist), aber darum kann sie doch wirklich sein. Und da sie doch immer die — wenn auch verkümmerte — Wirkung des Vernunftschlusses ist, so dürfen wir sie doch — paradox genug — eine „vernünftige" Neigung nennen; paradox, weil dies, daß sie bloße Neigung bleibt, garnicht vernünftig ist. Um ein Beispiel zu geben: Ich kann die vernünftige Neigung haben, bei Herrn N. vorzusprechen, um ein Buch zu leihen. Entweder deswegen, weil ich nur die Neigung, nicht die Begierde habe, das Buch zu leihen, und deswegen auch nur geneigt und nicht gewillt bin, das Mittel (Vorsprechen bei Herrn N.) zu verwirklichen. Oder deswegen, weil ich zwar begehre, das Buch zu leihen, die vernünftige Einsicht aber von der Notwendigkeit des Mittels (d. h. des Vorsprechens bei Herrn N.) für mein Begehrungsvermögen zwar bewegende, jedoch keine zwingende Kraft hat, also zu schwach ist, um mehr als eine Bewegtheit meiner Willkür hervorzubringen.

Da wir uns einmal entschlossen haben, unter der Neigung die bloße Bewegtheit der Willkür zu verstehen, müssen wir nun also,

[1]) Natürlich handelt es sich alsdann um „Grundsätze" und „Zwecke" nicht der Begierden, sondern der Neigungen, also um solche, die zu verwirklichen ich nicht gewillt, sondern nur geneigt bin. Wenn man lieber will, also nur um „Beinahe-Grundsätze" und „Beinahe-Zwecke".

in Abweichung von dem bei Kant vorherrschenden Sprachgebrauche, nicht nur von einer sinnlichen, unmittelbaren, sondern auch von einer vernünftigen, mittelbaren Neigung (z. B. bei Herrn N. vorzusprechen) reden; da es nicht nur eine Bestimmtheit, sondern auch eine Bewegtheit der Willkür nach Begriffen, Grundsätzen oder Zwecken gibt.

Wie aus der eben vollzogenen Gegenüberstellung von vernünftiger und sinnlicher Neigung ersichtlich ist, verstehe ich unter sinnlicher Neigung oder Begierde, die vernunftlose Neigung oder Begierde. Ein sinnliches Begehren ist also ein Begehren, das nicht auf Vernunftschluß beruht, ein Begehren, das nicht nach Begriffen, Grundsätzen oder Zwecken erfolgt. Also nicht das Begehren eines Gegenstandes, als eines solchen, der unter irgendeinen Begriff fällt, sondern das Begehren des bloßen Gegenstandes, nicht das von einem Grundsatz abgeleitete Begehren, sondern das von allen Grundsätzen unabhängige Begehren; nicht das Begehren des Gegenstandes als eines Mittels, sondern das Begehren des Gegenstandes an sich selbst.

Bei dieser Bestimmung des sinnlichen Begehrens ist zweierlei zu beachten:

Einmal: Es ist durchaus möglich, daß ich den Gegenstand des sinnlichen Begehrens außerdem noch unter einen Begriff subsumiere — ohne daß es darum aufhörte, sinnliches Begehren zu sein. Alsdann begehre ich nur einen Gegenstand, der übrigens — wie ich aus meiner eigenen Subsumption weiß — unter einen Begriff fällt; nicht aber (wie beim vernünftigen Begehren) einen Gegenstand, sofern ich ihn unter einen Begriff subsumiere. Die Subsumption unter den Begriff bleibt in diesem Falle eine bloße Begleiterscheinung meines Begehrens; nicht aber macht sie mein Begehren vernunftnotwendig, da ja die erste Prämisse: das ursprüngliche allgemeine, grundsätzliche Begehren alles dessen, was unter den Begriff fallen mag, fehlt. Also handelt es sich durchaus um ein sinnliches, nicht auf Vernunftschluß beruhendes Begehren.

Und zweitens: Der Gegenstand der sinnlichen Begierde (für die Neigung gilt mutatis mutandis das Gleiche) braucht keineswegs ein Körperliches zu sein, dessen „Vernichtung" — in Form der „Einverleibung" — ich begehre (z. B. ein Butterbrot, ein Glas Wein, ein Stück Schokolade). Ich kann durchaus ein Schauspiel, ein Lied, eine Unterhaltung sinnlich begehren. Ich kann Geistiges durchaus sinnlich begehren; so kann ich einen Akt der Erkenntnis begehren — nicht, weil ich ihn unter den Begriff des Erkennens subsumiert habe, also nicht „als" ein Erkennen, aber doch auf Grund der

Beschaffenheit meines Begehrungsvermögens, gerade solche Akte zu begehren, die Erkenntnisakte sind; alsdann handelt es sich nicht um ein vernünftiges, d. h. auf Vernunftschluß beruhendes, Begehren — sondern um ein sinnliches Begehren. Erst wenn ich auf mein immer auftretendes Begehren nach Erkenntnis reflektierend, es mir zum Grundsatze mache, alles, was Erkenntnisakt ist, zu begehren, und demnach einen einzelnen Akt „als" einen Erkenntnisakt begehre, erst dann wird das Begehren eines solchen einzelnen Erkenntnisaktes aus einem sinnlichen Begehren zu einem „vernünftigen" Begehren.

Nehmen wir das sinnliche Begehren in diesem wohlbestimmten Sinne, so können wir sagen, es beruht auf der für ein vernünftiges Begehrungsvermögen qua vernünftiges (für einen „Willen" qua „Willen") zufälligen Eigenschaft, durch die bloße Vorstellung der Wirklichkeit gewisser Gegenstände bestimmt zu werden. Insofern bedeutet die Sinnlichkeit des Begehrens eine Abhängigkeit des vernünftigen Begehrungsvermögens von einem ihm wesensmäßig Äußerlichen; nämlich: von eben dieser ihm zufälligen Eigenschaft, durch die bloße Vorstellung der Wirklichkeit gewisser Gegenstände bestimmt zu werden, bezw. von der bestimmenden Kraft der genannten Vorstellung. Im Falle eines vernünftigen Begehrens qua vernünftigen hingegen ist das vernünftige Begehrungsvermögen qua vernünftiges nur von sich selbst, nur von seinem eigenen Vermögen, der Vernunft, abhängig; während es von jedem ihm wesenhaft Fremden unabhängig, und in diesem Sinne (bedingt oder unbedingt) frei ist.

II. Abschnitt.

Bedingt-vernünftiges und unbedingt-vernünftiges Begehren.

Hier muß nun allerdings bemerkt werden, daß alles vernünftige Begehren, von dem wir in den bisherigen Beispielen gesprochen haben, letztlich sinnlich bedingt — und insofern nur bedingt-vernünftig — ist. Denn nach dem bisher Gesagten erscheint das sinnliche Begehren als das ursprüngliche, das vernünftige Begehren als das abgeleitete; und zwar so, daß jedes vernünftige Begehren abgeleitet erscheint von der Reflexion auf ein sinnliches Begehren. Vernünftig ist dieses Begehren nur insofern, als es von einem Grundsatze abgeleitet ist; der Grundsatz selber aber ist nichts als ein sinnliches Begehren, das die Form der Allgemeinheit angenommen hat, das zu einem Grundsatze erhoben ist. Denn dadurch, daß ich mein immer wieder-

kehrendes sinnliches Begehren nach einer gewissen assoziativen Einheit imaginierter Qualitäten, reflektierend, als ein Begehren etwa nach „Schokolade überhaupt" begrifflich erfasse und bestätige mache ich es mir zum Grundsatze, „alles zu begehren, was Schokolade ist". Oder dadurch, daß ich mein sinnliches Begehren nach irgendeinem Gegenstande und gewissen zugleich mit ihm vorgestellten Handlungen, reflektierend, als ein Begehren (dieses Gegenstandes und) dieser Handlungen als der notwendigen und möglichen Verwirklichungsmittel dieses Gegenstandes begrifflich erfasse und bestätige, mache ich es mir zum Grundsatze (diesen Gegenstand und) alle zu seiner Verwirklichung erforderlichen und verfügbaren Mittel zu begehren. Kurz, das bedingt-vernünftige Begehren erweist sich als zu oberst durch Sinnlichkeit bestimmt. Was die Vernunft hier bestimmt, das ist nicht der Grundsatz, sondern die Ableitung des einzelnen Begehrens aus dem sinnlich bestimmten (und insofern „sinnlichen") Grundsatze; sodaß die Vernünftigkeit hier nur in der Grundsatzgemäßheit, in der Konsequenz des sinnlich bestimmten Begehrens besteht.

Im Gegensatz hierzu läßt sich nun ein unbedingt-vernünftiges Begehren denken, das zu oberst nicht bloß durch Sinnlichkeit, sondern bloß durch Vernunft bestimmt ist; bei dem die Vernunft nicht nur bedingterweise, über die bloße Grundsatzgemäßheit eines einzelnen Begehrens, sondern unbedingterweise, über die Grundsätze selbst, nach denen begehrt wird, entscheidet. Beim unbedingt-vernünftigen Begehren bestimmt also die Vernunft rein als solche, ob — im Falle einer bestimmten Lage — ein bestimmter Grundsatz dem Begehrungsvermögen, das sich zu oberst durch nichts als Vernunft bestimmen läßt, zukommt oder nicht. Ich sage: Im Falle einer bestimmten Lage. Denn nur im Falle einer bestimmten Lage kommt dem zu oberst durch nichts als Vernunft bestimmten Begehrungsvermögen jener bestimmte Grundsatz notwendig zu, der zu seiner Verwirklichung (Betätigung, Befolgung) die betreffende Lage voraussetzt. Im Beispiel gesprochen: Auch einem zu oberst durch nichts als Vernunft bestimmten Begehrungsvermögen kommt der Grundsatz „Für den Fall, daß ein Depositum anvertraut wird, dasselbe keinesfalls zu unterschlagen" — keineswegs notwendig zu. Wohl aber kommt ihm im Falle, daß er sich ein Depositum anvertrauen läßt, notwendig (der ihm freilich nicht notwendig abstrakt bewußte) Grundsatz zu, „Deposita nicht zu unterschlagen". Zu jener besonderen Lage, in der die Vernunft allein zu oberst den besonderen Grundsatz bestimmt, kann nun durchaus auch eine sinn-

liche Bewegtheit (nicht aber endgültige Bestimmtheit) der Willkür gehören. Denn deswegen bleibt die Vernunft, die allein darüber befindet, ob jener Bewegtheit nachzugeben sei oder nicht, doch allein zu oberst entscheidend. Und man wird diese Berücksichtigung der sinnlichen Bewegtheit durch die zu oberst allein über den anzunehmenden Grundsatz entscheidende Vernunft nicht verwechseln mit der vorangehenden endgültigen sinnlichen Bestimmtheit der Willkür im Falle des bedingt-vernünftigen Begehrens, wo die Vernunft lediglich nach Annahme des sinnlich bestimmten Grundsatzes über die bloße Grundsatzgemäßheit des einzelnen Begehrens entscheidet. Das ist zum richtigen Verständnis der hier vollzogenen Gegenüberstellung von bedingt-vernünftigem und unbedingt-vernünftigem Begehren selbstverständlich wohl zu beachten.

Damit sind wir auf den für alles Folgende schlechthin fundamentalen Gegensatz von einem zu oberst durch nichts als Sinnlichkeit und einem zu oberst durch nichts als Vernunft bestimmten Begehren gestoßen und stehen nunmehr vor der entscheidenden Frage: Wie müssen die Grundsätze eines zu oberst durch nichts als Vernunft bestimmten Begehrens beschaffen sein? Da (nach Berücksichtigung der besonderen Lage) nichts als Vernunft die Grundsätze des unbedingt-vernünftigen Begehrens bestimmt, so müssen sie für jedes zu oberst durch nichts als Vernunft bestimmte Begehren (in dieser besonderen Lage) notwendig sein. Das ist ein analytischer Satz. Daraus ergibt sich aber die wichtige Folgerung, daß die Grundsätze des unbedingt-vernünftigen Begehrens so beschaffen sein müssen, daß sie ohne Widerspruch als notwendige Grundsätze eines jeden zu oberst durch nichts als Vernunft bestimmten Begehrens gedacht werden können. Da nun ein Begehren auch einmal zufällig aus sinnlichen Gründen nach Grundsätzen begehren kann, die als notwendige Grundsätze eines jeden zu oberst durch nichts als Vernunft bestimmten Begehrens gedacht werden können, ohne deswegen zu oberst durch nichts als Vernunft bestimmt zu sein, so ist ein zu oberst durch nichts als Vernunft bestimmtes Begehren erst dadurch gekennzeichnet, daß es sich zum obersten Grundsatze gemacht hat, nur solche Grundsätze zu haben, die als notwendige Grundsätze eines jeden zu oberst durch nichts als Vernunft bestimmten Begehrens gedacht werden können. Denn dadurch macht es Vernunft zu seinem obersten Bestimmungsgrunde, da dieser Grundsatz, qua oberster, seinerseits nicht wiederum von einem „sinnlichen" Grundsatze abgeleitet sein kann. Damit haben

wir nun den obersten Grundsatz eines unbedingt-vernünftigen Begehrens bestimmt: Nur solche Grundsätze zu haben, die als notwendige Grundsätze eines jeden zu oberst durch nichts als Vernunft bestimmten Begehrens gedacht werden können. Und damit haben wir zugleich das unbedingt-vernünftige Begehren selbst als ein solches bestimmt, das von diesem obersten Grundsatze abgeleitet ist.

Nennen wir nun den notwendigen Grundsatz eines zu oberst durch nichts als Vernunft bestimmten Begehrens einen objektiven Grundsatz oder ein Gesetz, den tatsächlichen Grundsatz eines jeden beliebigen Begehrens aber einen subjektiven Grundsatz oder eine Maxime, so können wir unsere Erkenntnis auch so ausdrücken: Das unbedingt-vernünftige Begehren hat zur obersten Maxime das Gesetz: Nur solche Maximen zu haben, die als Gesetz gedacht werden können.

Bei dieser Formulierung ist wohl zu beachten, daß hier unter „Gesetz" der notwendige Grundsatz eines zu oberst durch nichts als Vernunft bestimmten Begehrens (d. h. ein praktisches Gesetz) verstanden wird. Denn würden wir unter dem Gesetze hier nur eine unbedingte Notwendigkeit verstehen, ohne darauf zu reflektieren, daß es Notwendigkeit für ein durch nichts als Vernunft bestimmtes Begehren sein soll, so müßten wir sagen: Die oberste Maxime eines unbedingt-vernünftigen Begehrens ist: Nur solche Maximen zu haben, die vernünftigerweise als Gesetz gewollt werden können.

Selbstverständlich entspricht der Notwendigkeit für ein jedes bloß durch Vernunft bestimmte Begehrungsvermögen die strenge Allgemeinheit für alle derartigen Begehrungsvermögen, sodaß wir in diesem Sinne — statt von dem Gesetzseinkönnen — auch von der Verallgemeinerungsfähigkeit der Maxime sprechen können und kurz sagen: Das unbedingt-vernünftige Begehren ist von der obersten Maxime abgeleitet, nur verallgemeinerungsfähige Maximen zu haben.

Was nun dieses Abgeleitetsein des einzelnen unbedingt-vernünftigen Begehrens von dieser obersten Maxime, d. h. seine unbedingte Vernunftnotwendigkeit angeht, so ist zu beachten, daß abgeleitet, bezw. vernunftnotwendig, im strengen Sinne nicht das einzelne Begehren ist, sondern seine — verallgemeinerungsfähige — Maxime. Nicht die einzelne Handlung, sondern die Handlungsweise; nicht die Handlung in ihrer vollen Konkretion, sondern nur ihr „einem verallgemeinerungsfähigen

Grundsatze Gemäßsein". Im Beispiel gesprochen: Wenn die Vernunft grundsätzlich bestimmt, nicht zu lügen, sondern, falls geredet wird, die Wahrheit zu sagen, so bestimmt sie doch (in der Regel) nichts darüber, ob die Wahrheit laut oder leise, sitzend oder stehend, deutsch oder französisch zu sagen ist. Anders ausgedrückt: Die Vernunft steckt mit dem verallgemeinerungsfähigen Grundsatze lediglich einen Spielraum diesem Grundsatze gemäßer Handlungen ab, die alle vernunftmöglich sind; während vernunftnotwendig nichts ist, als die grundsätzliche Beschränkung auf diesen Spielraum. Wenn wir also von der unbedingten Vernunftnotwendigkeit eines Begehrens oder Handelns sprechen (bezw. davon, daß die Handlung durch nichts als Vernunft bestimmt, oder von dem Gesetze des unbedingt-vernünftigen Begehrens abgeleitet sei), so meinen wir nicht, daß die einzelne Handlung noch in ihrer letzten konkretesten Bestimmung (die immer vernunftmöglich sein muß) vernunftnotwendig sei, sondern nur in ihrem gewollten, „einem verallgemeinerungsfähigen Grundsatze Gemäßsein".

Nach diesen Darlegungen dürfte kaum mißzuverstehen sein, was wir meinen, wenn wir sagen: Das unbedingt-vernünftige Begehren ist ein solches, das von dem Gesetze abgeleitet ist, nur solche Maximen zu haben, die als Gesetze gedacht werden können (bezw. verallgemeinerungsfähig sind) — und wenn wir dieses Gesetz des unbedingt-vernünftigen Begehrens, um der Korrelation willen, die zwischen der das Begehren bestimmenden Vernunft und dem durch die Vernunft bestimmten Begehren besteht, auch das Gesetz der unbedingt-praktischen Vernunft nennen.

Wir haben ursprünglich das sinnliche Begehren dem vernünftigen gegenübergestellt. Das bedingt-vernünftige Begehren aber ist, wie wir sahen, zwar nicht an sich selbst sinnlich, wohl aber sinnlich bedingt, also doch wenigstens mittelbar-sinnlich. Das unbedingt-vernünftige Begehren allein ist weder mittelbar- noch unmittelbar-sinnlich; es allein ist das nichtsinnliche Begehren schlechthin. Demgemäß können wir also unter dem (unmittelbar oder mittelbar) sinnlichen Begehren nicht mehr das nichtvernünftige Begehren verstehen, sondern nur noch das nicht-unbedingt-vernünftige Begehren. Und unter dem (bedingt oder unbedingt) vernünftigen Begehren nicht mehr das nichtsinnliche Begehren, sondern nur noch das nicht-unmittelbar-sinnliche Begehren, sodaß also das nichtvernünftige Begehren das unmittelbar-sinnliche ist, das nichtsinnliche aber das unbedingt-ver-

nünftige. Auf diese Weise tritt an Stelle des Gegensatzes von (unmittelbar) sinnlichem und (bedingt oder unbedingt) vernünftigem Begehren der Gegensatz von (unmittelbar oder mittelbar) sinnlichem und unbedingt-vernünftigem Begehren, oder, wie wir auch sagen können, der Gegensatz von sinnlichem und sittlichem Begehren.

Denn sittliches Begehren ist das Begehren des unbedingt Guten; unsittliches (d. h. widersittliches) Begehren aber ist das Begehren des unbedingt Bösen. Die Lehre von der Sittlichkeit lehrt uns, was gut und was böse ist. Genauer, was unbedingt gut oder böse ist. Denn das bedingt Gute ist nicht an sich selbst gut, sondern nur zu etwas anderem gut, d. h. nur als Mittel gut. D. h. das bedingt Gute ist nicht das Sittliche, sondern das bloß Nützliche; wie das bedingt Böse nicht das Unsittliche, sondern das bloß Schädliche.

Gut aber ist das Begehrenswürdige, böse das Verabscheuenswürdige. Gut ist, was jeder Vernünftige als solcher begehrt; böse, was jeder Vernünftige als solcher verabscheut. Das Gute ist also der Gegenstand des vernünftigen Begehrens, das Böse der Gegenstand des widervernünftigen Begehrens. Das bedingt Gute ist der Gegenstand des bedingt-vernünftigen Begehrens (das wir ja schon oben als das Begehren des Mittels zum Zwecke bestimmten). Das unbedingt Gute aber ist der Gegenstand des unbedingt-vernünftigen Begehrens. Daraus folgt, daß das sittliche Begehren, als das Begehren des unbedingt Guten, das unbedingt-vernünftige Begehren ist, und umgekehrt: daß das unbedingt-vernünftige Begehren, als das Begehren des unbedingt Guten, das sittliche Begehren ist, — das, bezw. dessen oberster Grundsatz, also der Ursprung alles sittlich Guten und in diesem Sinne ursprünglich sittlich gut ist. Dementsprechend nennen wir den obersten Grundsatz, von dem das sittliche Begehren (als unbedingt-vernünftiges) abgeleitet ist, nämlich das Gesetz der unbedingt praktischen Vernunft, „keine anderen Maximen zu haben als solche, die zugleich ohne Widerspruch als Gesetz gedacht werden können", auch das Sittengesetz.

B. Auseinandersetzung mit Scheler.

I. Abschnitt.

Ableitung und Inhalt des Sittengesetzes.

1. Blinde Pflichtethik oder einsichtige Vernunftethik?

Ich brauche wohl nicht mehr zu sagen, daß ich mit dem Vorstehenden lediglich die Kantische Ableitung des Sittengesetzes wie-

derholt habe. Dabei habe ich absichtlich von den Begriffen: Gebot und Lust (Pflicht und Neigung, Sollen und Mögen) keinerlei Gebrauch gemacht. Denn die Kantische Ableitung des Sittengesetzes ist ihrem Sinne nach von dem Begriffe des „kategorischen Imperativs" logisch unabhängig; sie gründet sich vielmehr in der angegebenen Weise auf den Begriff eines unbedingt-vernünftigen Begehrens, bezw. einer für sich selbst praktischen Vernunft. In diesem Sinne ist die Kantische Ethik daher einzig und allein als „Vernunftethik" und nicht als „imperativische Ethik" (Pflicht- oder Sollensethik) zu bezeichnen.

Scheler irrt daher, wenn er von dem imperativischen Charakter[1]) der Kantischen Ethik spricht (S. 216), sagt, sie gründe sich auf den Begriff des Pflichtsollens (S. 187) und das so versteht, als bestehe nach Kant das Wesen des Guten darin, „Gesolltes im Sinne des Pflichtsollens zu sein" (S. 214).

Denn das Wesen des (unbedingt) Guten besteht nach Kant darin, Gegenstand eines unbedingt vernunftnotwendigen Begehrens zu sein; und es ist die große Entdeckung Kants, erkannt zu haben, daß das unbedingt-vernünftige Begehren dasjenige ist, das von dem obersten Grundsatze abgeleitet ist, nur solche Grundsätze zu haben, die ohne Widerspruch als Gesetz gedacht werden können, — ein Begehren, das nur unter der Voraussetzung eines „unheiligen" Willens[2]) den Charakter eines pflichtgesollten Begehrens annimmt.

Demgemäß hat die Kantische Ethik nicht einen imperativischen, sondern einen rationalen Charakter und gründet sich nicht auf den Begriff des „Pflichtsollens", sondern auf den Begriff unbedingt-praktischer Vernunftnotwendigkeit (die nur unter der Voraussetzung eines unheiligen Willens den Charakter der „Pflicht" gewinnt).

Scheler stellt daher die Dinge auf den Kopf, wenn er meint, für Kant solle das Wort „gut" ja erst durch den Begriff des Pflichtsollens

[1]) Der imperativische Charakter des Sittengesetzes und das darauf sich gründende Pflichtbewußtsein dient uns zwar zur Erkenntnis der praktischen Realität des Sittengesetzes (vgl. unten S. 83 f.) aber nicht zur Erkenntnis seines Wortlautes, bezw. dessen, was gut und böse ist.

[2]) Ein unheiliger Wille ist ein solcher, der (scil. zu oberst) durch die Einsicht in die unbedingte Vernunftnotwendigkeit einer Handlung zwar bewegt, aber nicht notwendig bestimmt wird. — Also ein Wille, der, kurzgesagt, durch das „Gesetz" bewegt, aber nicht notwendig bestimmt wird — ist unheilig. (Der Wille des Menschen). Ein Wille, der durch das Gesetz weder bewegt, noch bestimmt wird, ist nichtheilig. (Der Wille des Menschen — wenn Sittlichkeit eine Chimäre wäre). Ein Wille, der durch das Gesetz notwendig bestimmt wird, ist heilig. (Der Wille Christi). Ein Wille, der durch das Gesetz zwar faktisch und zwar grundsätzlich, aber nicht notwendig bestimmt wird, ist tugendhaft, aber unheilig. (Der gute Wille des Menschen). Ein Wille, der überhaupt nicht sinnlich bewegt oder bestimmt werden kann, ist ein reiner Vernunftwille. (Der Wille Gottes).

seinen Sinn erhalten (S. 234). Denn für Kant ist etwas nicht darum gut, weil es Pflichtgesolltes ist, sondern es ist darum Pflichtgesolltes (scil. unter der Voraussetzung eines unheiligen Willens), weil es gut, d. h. praktisch unbedingt vernunftnotwendig ist.

All das möchte noch hingehen, wenn die irrige Auffassung von dem vermeintlich imperativischen, in Wahrheit rein rationalen Charakter der Kantischen Ethik Scheler nun nicht zu der folgenden Behauptung verführte: „Darum ist Kant auch die Tatsache der ‚sittlichen Einsicht' völlig unbekannt. An seine Stelle tritt bei ihm das ‚Pflichtbewußtsein', von dem sich zeigen wird, daß es nichts weniger ist, wie sittliche Einsicht selbst ... —, ja daß es nur da auftreten kann, wo die sittliche Einsicht in vollem Sinne fehlt. (Siehe hierzu den zweiten Teil dieser Abhandlung.)" (S. 66). Wollte Scheler dieses sein Versprechen im zweiten Teile seines Werkes einlösen, so mußte er nachweisen, daß Kant unter dem Worte Pflicht ein „blindes, inneres Kommando" (S. 194) versteht, „das weder weiter begründet, noch unmittelbar einsichtig ist" (S. 195). Scheler macht es sich leichter. Er weist es nach für den Sprachgebrauch, den er für den herrschenden hält, und kümmert sich garnicht um den Kantischen Sprachgebrauch — von dem er doch ausgeht, wenn er lehrt, Kant kenne nur Pflichtbewußtsein und keine sittliche Einsicht. Wir müssen daher unsererseits feststellen, daß für Kant Pflicht die Nötigung eines (scil. unheiligen) Willens durch bloße Vernunft ist. (Vgl. z. B. Kr. d. pr. V., S. 32). Handeln aus Pflichtbewußtsein bedeutet daher in der Kantischen Ethik Handeln (eines unheiligen Willens) aus (mehr oder minder klarer) Einsicht in die unbedingte Vernunftnotwendigkeit der Handlung — und nicht Handeln auf Grund eines „blinden inneren Kommandos". Den Beweis dafür, daß bei Kant an die Stelle der ihm völlig unbekannten Tatsache der sittlichen Einsicht das Pflichtbewußtsein trete, das weder sittliche Einsicht, noch mit sittlicher Einsicht verträglich sei, ist Scheler also schuldig geblieben — und mußte ihn schuldig bleiben, da Handeln aus Pflicht bei Kant nichts anderes bedeutet als Handeln eines unheiligen Willens aus Einsicht in die unbedingte Vernunftnotwendigkeit der Handlung.

Um zusammenzufassen: Scheler lehrt, bei Kant heiße Gutsein Pflichtgesolltsein, und Pflichtgesolltsein heiße auch bei Kant durch blindes inneres Kommando Genötigtsein. In Wahrheit aber heißt bei Kant Gutsein (unbedingt-praktisch) Vernunftnotwendigsein. Daß Kant außerdem lehrt, die unbedingt-praktische Vernunftnotwendigkeit sei, im Falle eines unheiligen Willens,

„Pflicht" — das ist für die Bestimmung dessen, was gut und was böse ist, gänzlich unerheblich. Und deswegen wollte und konnte ich bei der Ableitung dieser Bestimmung völlig davon absehen.

Anmerkung über „Notwendigkeit".

Es würde selbstverständlich zu weit führen, wollten wir uns hier über alle philosophischen Grundbegriffe mit Scheler auseinandersetzen. Aber der Zusammenhang, der zwischen den Schelerschen Bemerkungen über die Pflicht (S. 196) und seinen Ausführungen über die Notwendigkeit (S. 71f) besteht, zwingt uns, die hauptsächlichsten Irrtümer Schelers in Bezug auf die letztere wenigstens namhaft zu machen. Scheler kommt auf die Notwendigkeit zu sprechen da, wo er die beiden Kennzeichen — Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit — erwähnt, die Kant für die Apriorität[1]) eines Urteiles angibt.

Dabei legt Scheler eine eigentümliche Abneigung gegen die Notwendigkeit an den Tag, die er als subjektivistisch, als abgeleitet und negativ verdächtigt. (S. 70/71). Demgegenüber ist folgendes festzustellen:

1. Scheler verkennt völlig den Sinn der Frage nach der Notwendigkeit eines Satzes, so daß er dem Irrtume verfällt, mit der Wahrheit eines Satzes sei auch schon seine Notwendigkeit gesetzt. Wenn wir aber fragen, ob S nicht bloß wirklich, sondern notwendig P sei, so fragen wir, ob unabhängig von der Wirklichkeit des Pseins von S und darüber hinaus noch eine Notwendigkeit dafür besteht, daß S P ist. Darauf darf Scheler also nicht antworten: S ist notwendig P, wenn S wirklich P ist. Denn diese Notwendigkeit des Pseins ist ja abhängig von der Wirklichkeit des

[1]) Es muß übrigens auffallen, daß Scheler ausführlich über den Apriorismus bei Kant handelt (S. 40—78), ohne den „klassischen" Unterschied von analytischen und synthetischen Urteilen apriori auch nur zu erwähnen. Aber auch sonst zeigt Scheler in diesem Abschnitte die sonderbare Tendenz, Kant dadurch widerlegen zu wollen, daß er die eigentümlich Kantische Leistung ignoriert. So erhebt Scheler auf S. 58 einfach die Frage, wie man denn unter Kants Voraussetzung (vgl. S. 49, S. 59), es müsse ein Faktor der Erkenntnis entweder ein aposteriorischer „sensueller Gehalt" oder ein apriori „Gedachtes" sein, die Begriffe Ding, Wirklich, Kraft, Gleichheit, Aehnlichkeit, Wirken (im Kausalbegriff), Bewegung, ja auch Raum, Zeit, Menge, Zahl zur Erfüllung bringen wolle. Sehen wir ganz davon ab, daß die Kantische Lehre von Raum und Zeit als den apriorischen Formen unserer Anschauung sich in das Schelersche Entweder-Oder nicht einfügen läßt, so drängt sich auf jeden Fall die Bemerkung auf, daß Kant in der Kritik der reinen Vernunft doch immerhin den nicht ganz unbedeutenden Versuch gemacht hat, zu zeigen, wie unter seinen Voraussetzungen die genannten Begriffe ihre Erfüllung finden.

Pseins, und kann insofern eine Pseudo-Notwendigkeit genannt werden. Damit ist also die Frage, nach der von der bloßen Wirklichkeit des Pseins von S unabhängigen Notwendigkeit dieses Pseins nicht beantwortet, sondern bloß zurückgeschoben, so daß wir nunmehr fragen müssen: Besteht denn für das von Scheler vorausgesetzte wirkliche Psein von S eine über diese Wirklichkeit hinausführende Notwendigkeit? Darauf gibt Scheler keine Antwort.[1])

Indem Scheler so den Begriff der Notwendigkeit nach der gefragt wird, verkennt, kann er meinen: Ein Satz wird notwendig, „sein Gegenteil wird unmöglich sein, wenn er wahr ist". (S. 72). Und so kommt er zu dem paradoxen Ergebnis, daß jeder wahre Satz notwendig (und somit nach Kant auch a priori) sei. Aber der Satz: Dieser Baum hat Blätter — mag noch so wahr sein, sein Gegenteil ist nicht unmöglich, der Baum kann auch keine Blätter haben, der Satz ist nicht notwendig, wie etwa der analytische Satz: Dieser Baum ist eine Pflanze. — Hier wird der Schelersche Irrtum greifbar.

2. Nun aber widerspricht Scheler dieser seiner eigenen Theorie, daß ein Satz notwendig sei, wenn er wahr ist, indem er lehrt, der Satz vom Widerspruch sei zwar „evident wahr", aber nicht notwendig. (S. 72).

3. Mit diesem Selbstwiderspruche aber verfällt Scheler zugleich einem sachlichen Irrtume, insofern der Satz vom Widerspruch nicht eine zufällige, sondern eine notwendige Wahrheit ist.[2]) Was Scheler ja selber zugibt, insofern er das Gegenteil evident wahrer Sätze, und damit auch das Gegenteil des evident wahren Satzes vom Widerspruch, für unmöglich erklärt. Ist aber der Satz vom Widerspruch in der Tat wahrhaft notwendig, so kann Scheler auch nicht etwa geltend machen, an sich sei dieser Satz nicht notwendig, notwendig sei er nur — nach dem Satze vom Widerspruch. Denn wäre der dabei vorausgesetzte Satz vom Widerspruch nicht notwendig, so wäre auch die Notwendigkeit des abgeleiteten Satzes vom Widerspruch eine bloße Pseudo-Notwendigkeit, die wir bereits oben zurückgewiesen haben.

4. Damit aber erweist sich auch Schelers Grundbehauptung „Wo immer wir von ‚Notwendigkeit' sprechen, müssen wir Sätze als

[1]) Wir können den Schelerschen Mißgriff veranschaulichen, indem wir das Gesagte auf die Zeit beziehen („schematisieren"). Alsdann lautet die ursprüngliche Frage: Ist S jederzeit P? und Schelers Antwort: Zu der Zeit, wo S P ist, ist S jederzeit P. — Was im Grunde nicht mehr besagt, als: Zu der Zeit, wo S P ist, ist S P; und womit die Frage, ob S jederzeit P sei, nicht beantwortet ist.

[2]) Denn er ist mit dem Wesen unseres Verstandes selbst gesetzt.

wahr voraussetzen, nach denen Satzverbindungen notwendig sind" (S. 71) — als irrig. Denn wenn der Satz vom Widerspruch nach dem erst die anderen Sätze notwendig sind, selbst ursprünglich notwendig ist, so haben wir eben damit eine Notwendigkeit, die nicht — wie Scheler will — „ursprünglich allein zwischen Sätzen besteht", so daß sie zu ihrer Voraussetzung wahrer, aber nicht notwendiger Sätze bedürfte. Also weil Scheler der ursprüngliche Zugang zum Phänomen der Notwendigkeit fehlt, weil er fälschlich meint, Notwendigkeit sei dasjenige, was erst durch die Ableitung eines Satzes aus einem anderen entsteht, deswegen wirft er der Notwendigkeit Mangel an Ursprünglichkeit vor.

5. Dabei begegnet es ihm überdies, Seinsgrund und Erkenntnisgrund zu verwechseln, die Entstehung des Bewußtseins der Notwendigkeit für die Entstehung der Notwendigkeit selbst zu halten. Er sagt: „Auch die ‚objektivste Notwendigkeit' birgt das ‚subjektive' Element in sich, daß sie sich erst konstituiert durch den Versuch, einen auf einem Wesenszusammenhange fundierten Satz zu verneinen. Erst in diesem Versuche springt sie heraus." (S. 72). Aber was sich im Versuche, einen auf einem Wesenszusammenhang fundierten (und also notwendigen) Satz zu verneinen, konstituiert — das ist das Bewußtsein der Notwendigkeit, nicht die objektive Notwendigkeit selbst, die vor allen Versuchen, den Satz zu verneinen, besteht und gerade dasjenige ist, was die Verneinung allererst sachlich unmöglich macht.[1])

6. Schließlich behauptet Scheler „daß Notwendigkeit ein negativer Begriff ist, insofern ‚dasjenige notwendig ist, dessen Gegenteil unmöglich ist'." (S. 71). Gewiß, notwendig ist dasjenige, dessen Gegenteil unmöglich ist, d. h. dasjenige, dessen Gegenteil mit der Natur unseres Erkenntnisvermögens als eines solchen unvereinbar ist, d. h. dasjenige, das selbst mit der Natur des Erkenntnisvermögens als eines solchen gegeben ist. Und eben dies, mit der Natur des Erkenntnisvermögens als eines solchen selbst gegeben zu sein, ist der positive Begriff der Notwendigkeit. Also, weil Scheler das Notwendige mit Hilfe der Negation des Möglichen richtig als dasjenige bestimmt, dessen Gegenteil unmöglich ist, deswegen erklärt er den Begriff der Notwendigkeit schlechthin für negativ, anstatt sich auf dasjenige zurückzubesinnen, woraus die Notwendigkeit selbst positiv entspringt und allein entspringen kann. —

[1]) Allerdings sind die Schelerschen Ausdrücke „sich konstituieren" und „herausspringen" äquivok. Würde man aber unter „sich konstituieren" „sich für ein Subjekt konstituieren" verstehen, so würde nicht nur die Notwendigkeit, sondern schlechthin jeder Gegenstand das „subjektive" Element in sich bergen, daß er sich erst durch die Beziehung auf ein Subjekt „konstituiert".

Auf solche Irrtümer also gründet sich Schelers Versuch, die Kantische Lehre von der Allgemeingültigkeit (deren objektiven Sinn Scheler gleichfalls leugnet, vgl. unten S. 109A) und Notwendigkeit als Kennzeichen der Apriorität eines Urteiles — als subjektivistisch hinzustellen. (Vgl. S. 71). Ein Versuch, der vielleicht noch in der Schelerschen Meinung nachwirkt, Kant habe mit dem apriorischen Sittengesetz (das allgemeingültiges und notwendiges Wollen für gut erklärt) eine falsche Subjektivierung der Werte, eine „Umdeutung echter Objektivität in allgemeingültige Subjektivität" vorgenommen. (Vgl. S. 510, S. 330, S. 332).

Ähnlich behauptet Scheler nun auch von der sittlichen Notwendigkeit, insbesondere von der Pflicht, sie habe „einen wesentlich negativen Charakter". Aber seine diesbezüglichen Ausführungen sind nicht minder irrig. So behauptet er auf S. 196: „Das, wozu wir verpflichtet sind, ergibt sich erst aus der Durchprüfung dessen, was nicht sein soll", als „dasjenige, was sich gegen eine mannigfaltige Kritik an unseren Bestrebungen und Impulsen als nicht überwindbar behauptet" („bloß negativ kritischer Charakter" der sittlichen Notwendigkeit S. 213). Es ergibt sich aber bereits aus der Erkenntnis, daß das Gegenteil präsumierter Pflicht sittlich unmöglich ist; wozu es keiner „Durchprüfung, dessen was nicht sein soll", noch einer „mannigfaltigen Kritik an unseren Strebungen" bedarf, sondern lediglich der Prüfung, ob das Gegenteil unserer vermeintlichen Pflicht sittlich unmöglich ist oder nicht. Auch braucht die Einsicht in die sittliche Notwendigkeit nicht „durch ein versuchtes Gegenwollen" gegen das sittliche Wollen hindurch, wie Scheler meint (S. 196), — es genügt selbstverständlich die bloße Vorstellung solchen Gegenwollens zur Erkenntnis seiner sittlichen Unmöglichkeit. Und wenn Scheler schließlich meint, Einsicht brauche durch den Gedanken eines auch nur möglichen Gegenteils nicht hindurch (S. 196), so gilt das jedenfalls nicht von der Einsicht in die Notwendigkeit eines Sachverhaltes, die — wie wir sahen — mehr ist, als Einsicht in das bloße Sein eines Sachverhaltes und die Einsicht in die Unmöglichkeit des Gegenteils impliziert.

Von dieser unhaltbaren Basis aus, führt Scheler also seine Polemik gegen den Notwendigkeits- und Pflichtgedanken in der Kantischen Ethik, dessen Bedeutung er zudem verkennt. Denn — wie wir durch unsere Ableitung des Sittengesetzes deutlich gemacht haben

— auch für Kant steht die Einsicht „in das Sein eines Sachverhaltes“[1]) (S. 196) voran: Nämlich d e s Sachverhaltes, daß Wesen, die sich rein durch unbedingt-praktische Vernunft bestimmen lassen, zum obersten Grundsatze das Gesetz haben, nur solche Maximen zu haben, die als Gesetz gedacht werden können. Erst auf diesen Satz gründet sich dann für einen heiligen Willen die S e i n s notwendigkeit, für einen unheiligen Willen die S o l l e n s notwendigkeit, sich in jedem Falle zu oberst durch jenes Gesetz bestimmen zu lassen. —

Je weiter man also den Gründen der Schelerschen Polemik nachfragt, desto deutlicher tritt ihre Unbegründetheit zu Tage.

Allerdings müssen wir jetzt noch hinzufügen, daß sich der Schelersche Irrtum keineswegs darauf beschränkt, den eigenen P f l i c h t begriff an die Stelle des Kantischen zu setzen und zu meinen, daß auf dem P f l i c h t bewußtsein als solchem sich die Ableitung der Bestimmung, was gut und böse sei, gründe.[2]) Wenn Scheler meint, die Tatsache der sittlichen Einsicht sei Kant darum völlig unbekannt, weil er das sittliche Wollen von der Vorstellung des „Gesetzes“ bestimmen lasse, resp. von der „Beurteilung“, daß ein solches Wollen „richtig“ sei (S. 66), so übersieht er, daß ein Wollen, das durch das Gesetz (und zwar, wie Scheler weiß, „um des Gesetzes willen“) bestimmt ist, ein solches Wollen ist, das den Grundsatz eines sittlichen Wollens (um seiner Sittlichkeit willen, d. h. aus Erkenntnis seiner Sittlichkeit) zu seinem eigenen Grundsatz gemacht hat; sodaß die Beurteilung eines Wollens als eines „richtigen“ also garnichts anderes ist, als die Einsicht in seine Sittlichkeit.

Daß Scheler diese Zusammenhänge übersieht, rührt aber daher, daß er überhaupt die Ableitung des Sittengesetzes und damit die Erkenntnisquelle der Kantischen Ethik übersieht, und zwar so vollständig, daß er ihr Vorhandensein e i n f a c h l e u g n e t. Er behauptet wörtlich: „Wie es möglich sei — wenn es ein solches Gesetz der Willensfunktion, des ‚reinen Wollens‘ gibt — es auch zu erkennen und in der Ethik zu formulieren, hat Kant nicht gezeigt.“ (S. 67). Dieser Satz ist nachweislich falsch. Aus dem B e g r i f f des Gesetzes eines reinen Wollens wird das Gesetz s e l b e r erkannt. Oder

[1]) Eines Sachverhaltes (Wesenzusammenhanges), auf dessen Notwendigkeit (Verneinungsunmöglichkeit) nicht weiter reflektiert zu werden braucht, und den Scheler deswegen nicht notwendig, sondern „evident wahr“ nennen würde, da für Scheler die „Notwendigkeit“ ja erst bei der Reflexion auf die Notwendigkeit „herausspringt“.

[2]) Vgl. oben S. 78.

wie Kant in der „Grundlegung" zeigt, „der bloße Begriff eines kategorischen Imperativs gibt auch die Formel desselben an die Hand". „Denke ich mir aber einen kategorischen Imperativ, so weiß ich sofort, was er enthalte" (S. 420).

Und ebenso unrichtig ist es, wenn Scheler behauptet, Kants Aussagen darüber, wie die Apriorität des Sittengesetzes aufgewiesen werden solle, sei „schwankend und unbestimmt". Der Weg, den er hierzu in der theoretischen Philosophie einschlage, werde „ausdrücklich zurückgewiesen" (S. 41). Kant erklärt vielmehr mit aller Bestimmtheit: „Wie ist aber auch das Bewußtsein jenes moralischen Gesetzes möglich? Wir können uns reiner praktischer Gesetze bewußt werden, eben so wie wir uns reiner theoretischer Grundsätze bewußt sind, indem wir auf die Notwendigkeit, womit sie uns die Vernunft vorschreibt, und auf Absonderung aller empirischen Bedingungen, dazu uns jene hinweiset, Acht haben. Der Begriff eines reinen Willens entspringt aus den ersteren, wie das Bewußtsein eines reinen Verstandes aus dem letzteren." (Kr. d. pr. V., S. 30). Auch ist es nicht so, daß Kant in dieser Aussage schwankt; nicht auf dieselbe Frage, sondern auf verschiedene Fragen gibt er verschiedene Antworten. Es ist vielmehr so, daß Scheler hier zwei Fragen verwechselt, nämlich die Frage nach dem Wortlaute, bezw. der Apriorität des Sittengesetzes mit der ganz anderen Frage nach seiner realen Möglichkeit. Kurz verdeutlicht: Scheler verwechselt die Frage „Was ist Sittlichkeit?" mit der Frage „Gibt es überhaupt Sittlichkeit?"; die Frage „Was macht eine Handlung zu einer sittlichen?" mit der Frage „Können Menschen denn überhaupt sittlich handeln?" Kant unterscheidet die beiden Fragen scharf. So sagt er: „Die Exposition des obersten Grundsatzes der praktischen Vernunft ist nun geschehen, d. i. erstlich, was er enthalte, daß er gänzlich a priori und unabhängig von empirischen Prinzipien für sich bestehe, und dann, worin er sich von allen anderen praktischen Grundsätzen unterscheide, gezeigt worden. Mit der Deduktion, d. i. der Rechtfertigung seiner objektiven und allgemeinen Gültigkeit und der Einsicht der Möglichkeit eines solchen synthetischen Satzes a priori, darf man nicht so gut fortzukommen hoffen, als es mit den Grundsätzen des reinen theoretischen Verstandes anging" (Kr. d. pr. V., S. 46). Scheler aber wirft beide Fragen völlig durcheinander, wie besonders deutlich aus den Anmerkungen 2 und 3 (nebst zugehörigem Texte) auf S. 41 hervorgeht. Es ist die Deduktion des moralischen Gesetzes, von der Kant sagt, mit ihr „kann ich einen solchen Gang nicht nehmen", wie in der theoretischen Philosophie (Kr. d. pr. V., S. 46). Und es ist die

Exposition des moralischen Gesetzes, die nichts anderes bringt, als was die „gemeine Menschenvernunft", „zwar freilich nicht so in einer allgemeinen Form abgesondert denkt, aber doch jederzeit wirklich vor Augen hat und zum Richtmaße ihrer Beurteilung braucht." (Grundlegung, S. 403). So macht Scheler auf Grund seiner eigenen Verwechslungen Kant den ungerechtfertigten Vorwurf des Schwankens.

Ebenso ungerechtfertigt ist es, wenn Scheler in diesem Zusammenhange behauptet, Kant habe keine Antwort auf die Frage: „Was ist der Unterschied zwischen einem ‚Faktum der reinen Vernunft' und einem bloß psychologischen Faktum? Wie kann ein ‚Gesetz' wie das ‚Sittengesetz' ein ‚Faktum' genannt werden?" (S. 42). Das Sittengesetz (scil. als ein für uns verbindliches) kann ein Faktum genannt werden, „weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft [oder gar empirischen Prinzipien] herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt", (Kr. d. pr. V., S. 31), weil es nicht erschlossen, sondern gegeben ist. Und dieses Faktum der reinen Vernunft unterscheidet sich von einem bloß psychologischen Faktum dadurch, daß es nicht eine empirische Gegebenheit ist, sondern eine Gegebenheit der reinen Vernunft, die mit der reinen Vernunft als solcher gesetzt ist, sodaß das Bewußtsein desselben seinem Wesen nach kein Akt psychologischer Erfahrung ist, sondern nichts anderes als das Selbstbewußtsein der reinen Vernunft. — Es würde aber zu weit führen, alle hierher gehörigen Ungenauigkeiten Schelers in Bezug auf die Kantische Philosophie richtig zu stellen. Was gesagt wurde, genügt vollauf zu der Feststellung: Kant hat mit großer Bestimmtheit gesagt, wie Wortlaut und Apriorität des Sittengesetzes zu erkennen seien; die gegenteiligen Behauptungen Schelers sind völlig unbegründet und beruhen zum Teil auf nachweislichen Mißverständnissen.

Soll das Gesamtergebnis schlagwortartig zusammengefaßt werden, so läßt sich sagen: Die Kantische Ethik ist als „einsichtige Vernunftethik" zu würdigen. Der Schelersche Versuch, sie als blinde Pflichtethik hinzustellen, ist so vollständig mißlungen, daß er gewiß nicht gegen Kant, wohl aber gegen Scheler sprechen dürfte.

2. Leere oder formale Ethik?

Aber Scheler hat nicht nur die Ableitung des Sittengesetzes verkannt, er hat auch den Inhalt des Sittengesetzes und damit das eigentliche Prinzip der Kantischen Ethik mißverstanden. Wir

sahen, daß ein sittlich-gutes Wollen ein solches ist, das von dem obersten Grundsatze abgeleitet ist, keine andere Maximen zu haben, als solche, die als Gesetz gedacht werden können. Und wir nannten nun mit Kant (vgl. z. B. Grundlegung, S. 400 A und 420 A; Religion, S. 66) den Grundsatz, den ein Wille, der zu oberst durch Vernunft bestimmt wird, notwendig hat, einen objektiven Grundsatz oder das Gesetz. Den Grundsatz aber, den ein Wille überhaupt tatsächlich hat, einen subjektiven Grundsatz oder eine Maxime, und den Grundsatz eines Willens, von dem sich alle anderen Grundsätze desselben ableiten, den obersten Grundsatz dieses Willens oder seine Gesinnung. Demgemäß können wir von einem sittlich guten Willen sagen: Er macht den einzigen voraussetzungslos objektiven Grundsatz (d. h. den einzigen Grundsatz, der auch ohne Voraussetzung „einer besonderen Lage" für jeden zu oberst durch nichts als Vernunft bestimmten Willen notwendig ist) zu seinem obersten subjektiven Grundsatz, er macht das Gesetz zu seiner obersten Maxime, er nimmt das Sittengesetz in seine Gesinnung auf.

Scheler aber verwechselt nun den einzigen voraussetzungslos objektiven Grundsatz mit dem obersten subjektiven Grundsatz, das Gesetz mit der obersten Maxime, das Sittengesetz mit der Gesinnung.

Wenn Kant lehrt: Habe die Gesinnung, nur solche Maximen zu haben, die als Gesetz gedacht werden können! — so versteht Scheler: Habe eine Gesinnung! Nur so kann er meinen, nach Kant „fiele das Gute wollen mit dem ‚gesinnungsvollen Wollen' überhaupt zusammen" (S. 111), besage das Sittengesetz: Vermeide den Widerspruch in der Zwecksetzung, wahre die Konsequenz des Wollens, erhalte die „Treue" gegen dich selbst, wolle dasselbe unter denselben Bedingungen! (S. 80).

Wenn Kant lehrt: Mache es dir zur obersten Maxime, nur solche Maximen zu haben, die als Gesetz gedacht werden können! — so versteht Scheler: Mache dir etwas. — was immer es sei — zur obersten Maxime! Nur so kann er meinen, das Kantische Gebot erlaube auch teuflische Zwecke, sofern sie nur „systematisch" seien (S. 20). Kein bestimmter Gehalt einer Intention sei danach böse, jeder könne gut sein (S. 328). Die Formel sei leer und unfruchtbar (S. 2, S. XI).

Wenn Kant lehrt: Handele gesetzmäßig, d. h. dem Gesetze gemäß, nur solche Maximen zu haben, die als Gesetz gedacht werden können! — so versteht Scheler: Handle nach einer obersten

Regel, der gemäß du deine Absichten reihen, die Setzung einer Materie der anderen angliedern kannst! Nur so kann er meinen, die Gesinnung bestehe „im Unterschiede von einem der Gesinnung baren Sich-drängen-lassen zu regellosen Absichten, in der gesetzmäßigen Form der Reihung dieser Absichten“ (S. 111) — und zugleich: Die Bedeutung des Wortes „gut“ „erschöpfe sich vollständig in der gesetzmäßigen Form, nach der wir die Setzung einer Wertmaterie der anderen angliedern“ (S. 20).

Man vergegenwärtige sich wohl diese Äquivokation des Wortes „gesetzmäßig“ (bei Kant = dem Sittengesetz gemäß, bei Scheler = einer obersten Regel des Willens (Gesinnung) gemäß). Und ersehe nun aus dem vollständigen Zitat der beiden obigen Sätze, wie Scheler aus diesem fundamentalen Mißverständnis Kant den schwersten Vorwurf macht. Die Sätze lauten „Ja, da nach Kant das Wesen der Gesinnung, im Unterschiede von einem der Gesinnung baren Sich-drängen-lassen zu regellosen Absichten gerade in der gesetzmäßigen Form der Reihung dieser Absichten bestehen soll, so könnte es auch eine ‚gesetzwidrige Gesinnung‘ überhaupt nicht geben, und das Gute wollen, fiele mit dem ‚gesinnungsvollen Wollen‘ überhaupt zusammen. Dem ist aber keineswegs so“. (S. 111). Und: „Dies ist in der Tat die Behauptung Kants. Ob wir Edles oder Gemeines, ob Wohl oder Leid, ob Nutzen oder Schaden zu realisieren suchen, dies sei für das Gut- oder Bösesein des Wollens ganz gleichgültig, denn die Bedeutung der Worte ‚gut‘ und ‚böse‘ erschöpfe sich vollständig in der gesetzmäßigen oder gesetzwidrigen Form, nach der wir die Setzung der einen Wertmaterie der anderen angliedern. Lassen wir die Ungeheuerlichkeit dieser Behauptung, die vergißt, daß die Zwecke des Teufels nicht minder ‚systematisch‘ sind, wie die Zwecke Gottes, zunächst beiseite.“ (S. 20).

Wenn hier von einer Ungeheuerlichkeit gesprochen werden darf, so fällt sie jedenfalls nicht Kant, sondern Scheler zur Last. Denn es ist zu bedenken: Indem Scheler Sittengesetz und Gesinnung verwechselt, mißversteht er das Prinzip der Kantischen Ethik und zwar so, daß es aufhören würde, ethisches Prinzip zu sein, indem es ausdrücklich die bloße Konsequenz an die Stelle der Sittlichkeit setzen würde. Und nachdem er so das Sittengesetz in eine Absurdität verkehrt hat, schilt er es leer und unfruchtbar, „alle Sicht auf die Fülle der sittlichen Welt raubend“ (S. 2) — ohne jener weltbekannten Ableitung konkreter Pflichten aus dem Sittengesetze überhaupt

nur zu gedenken, die Kant in der „Grundlegung" gibt; noch auch der vielhundertseitigen Rechts- und Tugendlehre, die Kant auf Grund dieses — angeblich bloße Konsequenz fordernden — Prinzips entwickelt. —

Es mag übrigens sein, daß Scheler überdies glaubt, eine formale Ethik sei ihrem Wesen nach eine Ethik ohne Materie, d. h. ohne Inhalt und also leer.

Eine formale Ethik im Kantischen Sinne aber ist eine Ethik, die ein zu oberst durch die bloße Form bestimmtes Wollen gebietet. Wollen aber ist vernünftiges Begehren. Die Form des Wollens, d. h. das, was das Wollen allererst zum Wollen macht, ist die Vernünftigkeit dieses Begehrens. Ein zu oberst durch die bloße Form (formal) bestimmtes Wollen ist demnach ein zu oberst durch seine bloße Vernünftigkeit bestimmtes Wollen; also ein unbedingt-vernünftiges Wollen oder ein solches, das zu oberst von dem Grundsatze abgeleitet ist, nur solche Maximen zu haben, die als Gesetz gedacht werden können. Im Gegensatz dazu ist eine materiale Ethik im Kantischen Sinne eine solche, die ein zu oberst durch eine bestimmte Materie bestimmtes Wollen gebietet. Die Materie des Wollens aber ist der bloße Gegenstand des Wollens — abgesehen von dem Beweggrund (und der allererst durch ihn gesetzten Vernunftnotwendigkeit, auch den bloßen Gegenstand, aber nicht qua bloßen zu begehren). Ein zu oberst durch eine bestimmte Materie (material) bestimmtes Wollen ist demnach ein zu oberst durch die Vorstellung der bloßen Wirklichkeit eines bestimmten Gegenstandes bestimmtes Wollen — ganz abgesehen von der Frage nach der Vernunftnotwendigheit dieses Wollens.

Eine materiale Ethik macht also das Begehren einer gewissen Materie zum obersten Grundsatz und gebietet die Verwirklichung dieser Materie. Eine formale Ethik aber macht die unbedingte Vernünftigkeit des Begehrens zum obersten Grundsatze und gebietet die Verwirklichung — nicht etwa gar keiner, sondern — derjenigen Materien, die Gegenstände eines unbedingt-vernünftigen Begehrens sind.

Es wäre also ein schweres Mißverständnis, wenn Scheler meinte, eine formale Ethik sei schon ihrem Begriffe nach eine Ethik ohne Materie, d. h. ohne Inhalt, und also leer. Gleichwohl ist die Vermutung nicht von der Hand zu weisen, da Scheler jedenfalls von einem formal bestimmten Wollen behauptet, es sei ein Wollen ohne Materie, d. h. ohne Inhalt (Gegenstand) — also ein leeres, ein unmögliches Wollen.

Kant fordert in der „Grundlegung" einmal ein formal bestimmtes Wollen mit den Worten: „So soll ich z. B. fremde Glückseligkeit zu befördern suchen, nicht als wenn mir an deren Existenz was gelegen wäre (es sei durch unmittelbare Neigung, oder irgendein Wohlgefallen indirekt durch Vernunft), sondern bloß deswegen, weil die Maxime, die sie ausschließt, nicht in einem und demselben Wollen als allgemeinem Gesetz begriffen werden kann." (S. 441). Alle, denen der Kantische Unterschied von Gegenstand und Bestimmungsgrund des Wollens geläufig ist, werden sofort sehen, daß damit nichts anderes gesagt ist, als: Die Materie (fremde Glückseligkeit) soll zwar der bloße Gegenstand des Wollens sein, aber nicht seine Bewegursache. Nicht die fremde Glückseligkeit als solche, sondern nur sofern sie Gegenstand eines unbedingt-vernünftigen Wollens ist, soll Bewegursache sein. D. h. den „Beweggrund" soll nichts als die unbedingte Vernunftnotwendigkeit des Wollens bilden. Während Kant also lehrt, das gewollte fremde Wohl solle zwar selbstverständlich der bloße Gegenstand, aber nicht die Bewegursache des Wollens sein, versteht Scheler, das Gewollte solle nicht Gegenstand des Wollens sein — eine Unmöglichkeit, wie auch Kant weiß.[1]) So sagt Scheler denn in Bezug auf die Kantstelle wörtlich: „An diese Grenze scheint uns aber Kant mit seinem Satze gelangt zu sein: der wahrhaft Gute sei derjenige, dem z. B. bei einer Hilfeleistung es nur darauf ankomme, seine Pflicht zu tun, nicht aber so, ‚als ob ihm an der Wirklichkeit des fremden Wohles etwas gelegen wäre'. In diesem Satze ist die falsche Gesinnungsethik fast bis zur Absurdität gesteigert. Ein Wollen von etwas, an dessen Wirklichkeit ‚uns nichts gelegen' ist, ist ein Wille, ‚der das nicht will, was er will'. Das von Kant geforderte Verhalten ist also überhaupt unmöglich." (S. 120).

So verfällt also Scheler tatsächlich — der Äquivokation des Ausdruckes „mir ist etwas an etwas gelegen" erliegend — dem Irrtum, ein formal bestimmtes Wollen sei ein Wollen ohne Materie, d. h. ohne Inhalt (Gegenstand), und also ein leeres, ein unmögliches Wollen; und beweist damit einmal mehr, daß er das Wesen jenes Formalismus, den er zum Titel seines Werkes und zum Thema seiner Kritik wählte, garnicht verstanden, sondern mit einer Absurdität verwechselt hat.

In diesen Zusammenhang (des vermeintlich leeren Formalismus und des angeblich — unter Voraussetzung der Konsequenz —

[1]) Vgl. Kr. d. pr. V., S. 34: „Nun ist freilich unleugbar, daß alles Wollen auch einen Gegenstand, mithin eine Materie haben müsse; aber diese ist darum nicht eben Bestimmungsgrund" — deutlicher kann man sich nicht ausdrücken.

alles erlaubenden Sittengesetzes) gehört es auch, wenn Scheler behauptet, unter den Voraussetzungen Kants könne „jede beliebige Handlung sowohl aus guter, wie aus böser Gesinnung fließen". (S. 112/13). Das wäre freilich richtig, wenn nach Kant gute Gesinnung nichts anderes als Konsequenz, böse nichts als Inkonsequenz bedeutete. In Wahrheit aber ist nun nach Kant eine aus guter Gesinnung fließende Handlung notwendig auch „äußerlich" gut — außer im immer denkbaren Ausnahmefalle eines sittlich unverschuldeten Irrtumes. Während eine aus böser Gesinnung fließende Handlung nicht notwendig „äußerlich" böse ist (z. B. die Wahrheit sagen aus Rachsucht, Wohltun aus Eitelkeit). Daß eine Handlung aus guter Gesinnung „innerlich" gut, eine Handlung aus böser Gesinnung „innerlich" böse ist, versteht sich von selbst. Denn eine innerlich gute Handlung ist nichts anderes, als eine Handlung aus guter Gesinnung, d. h. eine solche, die tatsächlich, der Meinung des Begehrenden nach, vom Sittengesetz als dem obersten Grundsatze abgeleitet ist — mag sie auch logisch nicht von ihm ableitbar sein. Während eine äußerlich gute Handlung eine solche ist, die zwar von dem Sittengesetze logisch ableitbar ist — mag sie auch tatsächlich der Meinung nach nicht von ihm als oberster Maxime abgeleitet sein. Und entsprechend ist eine innerlich böse Handlung nichts anderes, als eine Handlung aus böser Gesinnung, d. h. eine solche, die tatsächlich der Meinung nach nicht aus dem Sittengesetze als oberster Maxime abgeleitet ist — mag sie auch logisch von ihm ableitbar sein. Während eine äußerlich böse Handlung eine solche ist, die aus dem Sittengesetze logisch nicht ableitbar ist — mag sie auch tatsächlich der Meinung nach von ihm abgeleitet sein.

Eine innerlich gute Handlung ist also, um die Kantischen Ausdrücke zu gebrauchen, eine moralisch gute Handlung, eine Handlung aus Pflicht, eine Handlung um des Gesetzes willen; während eine bloß äußerlich gute Handlung eine bloß legale, eine bloß pflichtmäßige, eine bloß gesetzmäßige Handlung ist. Es ist also richtig, daß eine bloß innerlich gute (und damit bloß äußerlich böse) Handlung denkbar ist — nämlich im Ausnahmefalle eines sittlich unverschuldeten Irrtums; und ebenso ist eine bloß äußerlich gute (und damit bloß innerlich böse) Handlung denkbar — nämlich zufällig (d. h. so, daß es dem Handelnden nicht unbedingter Grundsatz ist, jederzeit äußerlich gute Handlungen hervorzubringen). Es ist aber keineswegs so, wie Scheler die Sache hinstellt, daß zwischen Gesinnung und Handlung kein Zusammenhang bestünde, daß die Gesinnung den Inhalt der Handlung in keiner

Weise „zu determinieren vermöchte", „daß jede beliebige Handlung sowohl aus guter wie aus böser Gesinnung fließen könnte" (S. 112/13). Sondern aus guter Gesinnung können nur gute oder vermeintlich gute Handlungen fließen, und aus böser Gesinnung nur böse oder höchstens zufällig gute. Also auch in dieser Weise kann man der formalen Ethik durchaus nicht eine leere Unbestimmtheit nachsagen.

Wenn Scheler nun meint, nach Kant könne der „eingefleischteste Verbrecher, dessen Leben eine fortgesetzte Kette schlechter Handlungen bildet, doch bei alledem ein Mensch ‚guter Gesinnung' sein"[1]) (S. 113) — so würde der Satz nur unter der ganz unglaublichen Voraussetzung gelten, daß ein Mensch sich sein Leben lang mit tödlicher Sicherheit irrte, daß er, von wahrhaft gutem Wollen beseelt, fortgesetzt ausgerechnet das Gegenteil dessen täte, was er eigentlich will — der Gipfel empirischer Unwahrscheinlichkeit. Wir können vielmehr umgekehrt sagen: Eine einzige äußerlich böse Handlung erlaubt den sicheren Rückschluß auf eine böse Gesinnung, sobald wir wissen, daß sittlich unverschuldeter Irrtum (wie bei jeder bewußt bösen Handlung) ausgeschlossen ist. Richtig ist hingegen, daß auch eine Fülle äußerlich guter Handlungen niemals einen sicheren Rückschluß auf eine gute Gesinnung erlaubt, daß wir Menschen überhaupt niemals mit völliger Sicherheit feststellen können, ob unsere Gesinnung tatsächlich gut ist. Das hat nun freilich mit „praktischem ethischen Skeptizismus" (vgl. Scheler, S. 113) nicht das mindeste zu tun. Denn es ist garnicht die Aufgabe der Ethik, mir die Sicherheit zu geben, daß ich gut bin, sondern mir zu zeigen, wie ich es anfangen muß, gut zu sein. Und das tut die Kantische Ethik, indem sie mich anweist, das Sittengesetz ohne jeden Vorbehalt in unerschütterlicher Festigkeit zu meinem obersten Grundsatze zu machen. Sittliche Aufgabe ist es, bei jeder Handlung oder Unterlassung, die ich vorhabe, zu fragen, ob ihre Maxime als Gesetz gedacht werden kann, und sie unter allen Umständen unbedingt zu unterlassen, wenn ihre Maxime nicht verallgemeinerungsfähig ist. Es ist aber keineswegs sittliche „Aufgabe" des Individuums fort und fort zu „grübeln" (vgl. S. 67), ob ich eine begangene Handlung unter allen Umständen unterlassen hätte, wenn ihre Maxime nicht verallgemeinerungsfähig gewesen wäre. Die Kantische Lehre von der Unerfahrbarkeit der guten Gesinnung rechtfertigt also keineswegs die Meinung, die Kantische Ethik (die so scharf das Wesen des Guten bestimmt, die so entschieden die Mög-

[1]) Man müßte natürlich hinzufügen: und also nur äußerlich betrachtet ein Verbrecher.

lichkeit des Gutseins behauptet) laufe auf einen „ethischen Skeptizismus“ hinaus.

Zusammenfassend muß also gesagt werden: Dadurch, daß Scheler Sittengesetz und Gesinnung verwechselt, vielleicht auch dadurch, daß er ein formal bestimmtes Wollen für ein leeres Wollen hält, kommt er zu der sonst unbegreiflichen Meinung, das Sittengesetz und ebenso die gute Gesinnung sei völlig leer und erlaube — Konsequenz vorausgesetzt — alles und jedes. Dabei stützt sich Scheler offenbar — wie wir sahen: zu unrecht — zugleich auf die Kantische Lehre von der Möglichkeit äußerlich guter (legaler) Handlungen bei böser Gesinnung, ja von der Unerfahrbarkeit der Gesinnung überhaupt. Damit haben wir das fundamentalste Mißverständnis der Kantischen Ethik aufgedeckt und den darauf gegründeten Irrtum zurückgewiesen.

II. Abschnitt.

Zweckwollen und Zielstreben.

1. Zum Begriffe des Zwecks.

Sollte nicht jede weitere Untersuchung an Interesse verlieren, so mußte nach der Ableitung des Sittengesetzes zunächst klargestellt werden, daß Scheler für seine Behauptung, das von Kant entdeckte Sittengesetz sei uneinsichtig und leer, den Beweis nicht erbracht hat. Wir kehren nunmehr zu dem Punkte zurück, an dem wir unsere bisherige Auseinandersetzung mit Scheler abgebrochen hatten.

Wir hatten gesehen, daß bei Scheler eine eigene Analyse des Begehrens fehlt, daß seine völlig äquivoke Analyse des Strebens ernsthaft ein Streben ohne Ziel zu behaupten, sowie Lust und Begehren zu verwechseln scheint; und daß seine Analyse der Handlung die Sinneinheit der hier fraglichen Phänomene zerreißt. Wir kommen nunmehr zu seiner Analyse des Zweckwollens und heben aus ihr zwei Punkte als wesentlich hervor. Einmal den Irrtum Schelers, man könne von Zwecken reden, ohne Hinblick auf ein Begehren. Sodann Schelers Abweichung vom üblichen und insbesondere vom Kantischen Sprachgebrauche, die Scheler zu einer Polemik gegen Kant verführt, die auf Mißverständnis beruhend, vollkommen ins Leere stößt.

Wenn Scheler sagt, es könne nicht überall, wo ein Begehren (Streben) vorliegt, von Zwecken die Rede sein (S. 26), so geben wir

ihm recht. Zwar kann der Betrachter des Begehrens, der Vernunft hat, jede willkürliche Verwirklichung als Mittel zum Verwirklichten als Zweck auffassen — aber der Begehrende selber braucht das Verwirklichte keineswegs als Zweck zu begehren, braucht keinen Zweck zu haben. Wir sahen ja, daß es eine Eigentümlichkeit des (bedingt oder unbedingt) vernünftigen Begehrens, des Wollens ist, nach Begriffen oder Zwecken zu begehren und so das Wollen eines Zweckes vorauszusetzen, auf Grund dessen dann das Besondere als Mittel zum Zwecke begehrt wird — während das unmittelbar sinnliche Begehren keine Zwecke kennt. Aber wenn Scheler sagt, wo wir von „Zweck" sprechen, sei nicht notwendig ein Hinblick auf ein Begehren gegeben (S. 26), die Rede von Willenszwecken enthalte nur eine besondere Anwendung der Idee des Zweckes (S. 27), so können wir ihm nicht folgen. Denn Zweck ist derjenige Gegenstand eines Begehrens, der Folge oder Wirkung eines anderen Gegenstandes eines anderen Begehrens ist, das von dem ersten Begehren abgeleitet ist; d. h. Zweck ist derjenige Gegenstand des Begehrens, der Folge oder Wirkung eines Mittels ist. Oder wie wir auch kurz sagen können: Zweck ist der Gegenstand eines allgemeinen Begehrens (der das Begehren eines Besonderen als eines Mittels impliziert). Jedenfalls gehört es zum Wesen des Zweckes, Gegenstand eines Begehrens zu sein. Zwar hat Scheler recht: nicht notwendig eines menschlichen oder auch nur zeitlichen Begehrens: Nur menschliche Zwecke sind Gegenstände eines menschlichen Begehrens, göttliche Zwecke sind Gegenstand eines göttlichen „Begehrens". Wir können hinzufügen: Nur wirkliche Zwecke sind Gegenstände eines wirklichen Begehrens; mögliche Zwecke sind hingegen Gegenstände eines möglichen Begehrens; ideal gesollte Zwecke Gegenstände eines ideal gesollten Begehrens; fremde Zwecke Gegenstände eines fremden Begehrens usw. Immer doch bleibt der Zweck in eben dem Sinne Gegenstand des Begehrens, in dem er Zweck ist. Und was soll nun nach Scheler der Zweck sein? Ein „zu realisierender" und ein „sein sollender" Inhalt. (S. 26). Ein Inhalt aber, der zu realisieren ist, der sein soll, ist eben damit Gegenstand eines Begehrens. Das muß Scheler natürlich schließlich selber zugeben. Er sagt S. 35: ‚Zweck' aber unseres Wollens (oder eines Wollens überhaupt) wird ein so vorgestelltes Ziel dadurch, daß der so gegebene Inhalt des Zieles als ein zu realisierender (d. h. real-‚sein-sollender') gegeben ist, d. h. eben ‚gewollt' wird". Heißt aber zu realisieren oder realseinsollend soviel wie gewollt, so ist der Zweck als ein zu realisierender Inhalt notwendig ein gewollter Inhalt — was

er doch nach S. 26/27 nicht sein sollte. Wir werden es also mit dem Scheler von S. 35 gegen den Scheler von S. 26/27 halten, umsomehr als Scheler auf S. 35 überdies ausdrücklich erklärt: „Alles, was Willenszweck heißt, setzt also bereits die Vorstellung eines Zieles voraus! Nichts kann zu einem Zwecke werden, was nicht vorher Ziel war! Der Zweck ist fundiert auf das Ziel! Ziele können ohne Zwekke, niemals Zwecke aber ohne vorangängige Ziele gegeben sein. Wir können einen Zweck nicht aus nichts erschaffen oder ihn ohne vorangängiges ‚Streben nach etwas' setzen." — Demnach gehört der Hinblick auf das Streben offenbar doch notwendig zu einer sinnvollen, zu einer fundierten Rede vom Zweck.

2. Vernunft und Sinnlichkeit.

Was aber soll nun nach Scheler das Zweckwollen vom Zielstreben unterscheiden? Nicht dieses, daß beim Zweckwollen Vernunft praktisch wird, so daß der Begehrende einen Gegenstand als einen solchen zu begehren vermag, um dessen willen er einen anderen begehrt, — sondern Folgendes: daß beim Zweckwollen „die Vorstellung des Gewollten und das Wollen selbst klar und scharf auseinandertritt" (S. 36). Scheler lehrt: Beim Zielstreben findet das Ich einen Inhalt als Ziel des Strebens vor, beim Zweckwollen tritt ein solches Strebensziel zunächst aus dem strebenden Bewußtsein in das vorstellende Bewußtsein und wird dann vom Ichzentrum her wählend gesetzt (Vgl. S. 29, 35, 36, 37). Anders ausgedrückt: Beim Zweckwollen im Schelerschen Sinne wird nicht ein Gegenstand als begehrt vorgefunden, sondern ein bisher begehrter Gegenstand wird zunächst lediglich vorgestellt und dann erst vom wählenden Ich als gewollt gesetzt. Man könnte sagen, damit wäre nicht das Eigentümliche des Zweckes (begehrte Folge eines Mittels zu sein) umschrieben, sondern das Eigentümliche eines Ziel- oder Zwecksetzens, im Unterschiede von einem Ziel- oder Zweck vorfinden. Aber das ist noch kein Einwand gegen Scheler, der den Unterschied des Zielstrebens und Zweckwollens bestimmen mag, wie er es für richtig hält. Wohl aber ist gegen Scheler einzuwenden, daß er diese seine Bestimmung Kant unterlegt. Denn es braucht nach dem, was wir über den Unterschied des unmittelbar sinnlichen und des vernünftigen Begehrens ausgeführt haben, wohl kaum mehr gesagt zu werden, daß der Schelersche Unterschied des Zweckwollens und Zielstrebens mit dem Kantischen Unterschiede des Zweckwollens (bezw. der praktischen Vernunft) und der unmittelbar sinnlichen Neigung oder Begierde nicht identisch ist.

Scheler sagt: „Nun nennt Kant alles, was wir vorher als verschiedene typische Fälle des Strebens charakterisierten und was so gleichsam unterhalb der Sphäre des ‚eigentlichen' zentralen Wollens liegt, abwechselnd die Sphäre der ‚Neigungen' oder auch die Sphäre der ‚Triebimpulse'. Und er setzt nun für seine ganze fernere Erörterung den Satz voraus von der sittlichen Wertindifferenz aller ‚Neigungen', wie ich alle Erlebnisse des bloßen Strebens nennen will." (S. 37). Das ist grundirrig. Kant setzt nicht die sittliche Wertindifferenz des Schelerschen „Zielstrebens" voraus. Auch das im Kantischen Sinne sittlich Gute kann „Strebensziel" sein; es wird nicht sittlich gut erst dadurch, daß es aus dem strebenden Bewußtsein ins vorstellende zurücktritt und dann vom wählenden Ich als Zweck gesetzt wird. Es ist sittlich gut dadurch, daß es Gegenstand eines dem Sittengesetz sich unterordnenden Wollens ist und sein kann. Diese Unterordnung unter das Sittengesetz, diese unbedingte Vernünftigkeit des Begehrens, hat nichts mit einem Zurücktreten aus dem strebenden Bewußtsein in das vorstellende Bewußtsein und einem vom Ichzentrum her bestimmten wählenden Wollen zu tun. Wir können einen Gegenstand sehr wohl unter den Begriff „von einem Wollen mit verallgemeinerungsfähiger Maxime begehrt" subsumiert und als deswegen begehrt vorfinden, ohne daß dabei diese Vorstellung des Gewollten und das Wollen klar und scharf auseinandertreten müßte (wie es Scheler für seinen Begriff des Zweckwollens auf S. 36 verlangt). Die Kantische Ethik behauptet nicht im mindesten, daß wir das Gute nicht „automatisch", ohne besonderen „Wahlakt" begehren könnten. Denn der Vernunftschluß, der das Wollen im Sinne Kants kennzeichnet, muß von dem Zurücktreten vom strebenden ins vorstellende Bewußtsein und dem Wahlakt des Ichzentrums (die das Zweckwollen im Sinne Schelers kennzeichnen) scharf geschieden werden.

Wenn Scheler daher den Satz von der sittichen Wertindifferenz der Neigungen (d. h. der Zielstrebungen) zurückweist (S. 37), so weist er einen Satz zurück, den Kant nie aufgestellt hat. Und ebensowenig ist es „eine völlig irrige Voraussetzung Kants, daß die automatisch auftretenden Strebungen, all das z. B. wozu sich ‚ein Mensch versucht fühlt', ein völliges ‚Chaos' darstellen". (S. 38). Denn Kant spricht garnicht von „automatisch auftretenden Strebungen", sondern von sinnlichen Neigungen, und bestreitet nicht, daß es auch eine sittliche Neigung gibt (vgl. M. d. S., S. 213), daß sich der Mensch auch zum sittlich Guten „versucht fühlen könne", sodaß die Sphäre der Neigungen überhaupt, des „Versuchtseins", für Kant keineswegs ein Chaos ist. Wenn Scheler daher

den betreffenden Abschnitt schließt mit dem Satze: „Eine Ethik, die wie die Ethik Kants diesen Tatbestand nicht beachtet und von einem Chaos von ‚Neigungen' ausgeht, die selbst völlig wertfrei nach Inhalt und Aufbau, erst durch den vernünftigen Willen zu formen und zu ordnen seien, muß natürlich in prinzipielle Irrtümer geraten" — so liegt der Irrtum in Wahrheit bei Scheler, da er diese angebliche Voraussetzung der Kantischen Ethik allererst aus seinen Mißverständnissen konstruiert hat.

Aber auch wenn wir von dem besprochenen Mißverständnisse absehen, wenn wir unter der Neigung nicht das Zielstreben im Schelerschen Sinne verstehen, sondern die unmittelbar sinnliche Neigung oder Begierde im Kantischen Sinne, als das Bewegt- oder Bestimmtsein der Willkür durch die bloße Vorstellung der Wirklichkeit eines Gegenstandes — unabhängig von der Frage nach der Vernunftgemäßheit eines solchen Bewegt- oder Bestimmtwerdens — so wären solche Neigungen immer noch nicht ein wertungerichtetes Chaos, in dem Sinne, in dem Scheler das immer wieder behauptet. (Vgl. S. 38/39, S. 62/63). Sinnliche Neigungen im Sinne Kants sind vielmehr ihrem Wesen nach auf den Wert des Angenehmen gerichtet; und soweit sie zugleich — nämlich instinktiv (und insofern freilich nicht überlegend) — die Lebenserhaltung und -steigerung verwirklichen, sind sie auch — mit Scheler zu sprechen — auf die „vitalen Werte" gerichtet; kurz sie sind vom Schelerschen Wertstandpunkte aus nichts weniger als ein „ungeordnetes Chaos".

Völlig schief ist es auch, wenn Scheler behauptet, Kant setze voraus, „der Mensch sei, von der ‚praktischen Vernunft' abgesehen, ein bloßes Naturwesen (für ihn = mechanisches Triebbündel)". Ein bloßes Naturwesen, nicht dem Gesetze der Freiheit unterstehend, sondern dem „Naturmechanismus" unterworfen, ist nach Kant der Mensch, sobald wir von der unbedingt-praktischen Vernunft absehen. Alsdann aber bliebe dem Menschen noch immer die bedingt-praktische Vernunft, das Vermögen, bedingt-vernünftig zu begehren, sodaß er nichts weniger als ein bloßes „Triebbündel" wäre.

Und wenn Scheler schließlich meint, für Kant wären die natürlichen Neigungen nicht nur das „Chaos" sondern „das Feindliche", das im Grunde Gehaßte (S. 63/64), — so stimmt das zwar zu Schelers Meinung, „böse und radikal böse" sei nach Kant das „Faktum, daß es so etwas wie ‚Triebe' gibt" (S. 617) — aber es stimmt nicht zur Lehre Kants. Kant lehrt ausdrücklich: „Natürliche Neigungen sind, an sich selbst betrachtet, gut, d. i. unver-

werflich, und es ist nicht allein vergeblich, sondern es wäre auch schädlich und tadelhaft, sie ausrotten zu wollen." — Das Böse ist nicht in den „Neigungen, sondern in der verkehrten Maxime und also in der Freiheit selbst zu suchen. Jene erschweren nur die Ausführung der entgegengesetzten guten Maxime, das eigentlich Böse aber besteht darin: daß man jenen Neigungen, wenn sie zur Übertretung anreizen, nicht widerstehen will, und diese Gesinnung ist eigentlich der wahre Feind". (Religion, S. 58, S. 58 A).

Von diesen Irrtümern mitbestimmt, glaubt Scheler das „Allerletzte, kaum Aussprechbare in der Gesamthaltung Kants zur Welt" angeben zu können. Er sagt: „Diese Haltung kann ich nur mit den Worten einer ganz ursprünglichen ‚Feindseligkeit' zu oder auch Mißtrauen in alles ‚Gegebene' als solches, Angst und Furcht vor ihm als dem ‚Chaos' bezeichnen. ‚Die Welt da draußen und die Natur da drinnen' — das ist, auf Worte gebracht, Kants Haltung gegen die Welt, und die ‚Natur' ist das, was zu formen, zu organisieren, was zu ‚beherrschen' ist — sie ist das ‚Feindliche', das ‚Chaos' usw." (S. 63). Da Scheler hier selber das Gefühl hat, kaum Aussprechbares und also auch wohl kaum Beweisbares zu geben, so wollen wir uns damit begnügen, daran zu erinnern, daß Kant zu Beginn des Beschlusses seines ethischen Hauptwerkes, an einer der wenigen Stellen, wo das persönliche Pathos des großen Philosophen durchklingt, sagt: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir". Also: Bewunderung und Ehrfurcht für den bestirnten Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir — so lesen wir bei Kant. Feindseligkeit und Mißtrauen gegen die Welt da draußen und die Natur da drinnen, — so lesen wir es bei Scheler. Ich überlasse es dem Urteil des Lesers, ob Scheler damit der Persönlichkeit Kants gerecht geworden ist. Daß es Scheler nicht gegeben war, der Kantischen Ethik gerecht zu werden, dafür glaube ich den strengen Beweis — schon mit dem Bisherigen — erbracht zu haben.

Aber Scheler mißversteht nicht nur die „sinnliche Neigung" (Kant) als „Zielstreben" (Scheler); er mißversteht überdies die „sinnliche Lust" (Kant) als sinnlichen Gefühlszustand = „Empfindungsgefühl" (Scheler), was später noch näher ausgeführt werden soll. Damit beweist er, daß er das eigentümliche Wesen der Sinnlichkeit (im Kantischen Sinne) vollständig verkennt. Und nicht minder das der Vernünftigkeit; schon dadurch, daß er das

„Zweckwollen" (Scheler), dessen Wesen in dem Zurücktreten aus dem strebenden ins vorstellende Bewußtsein und dem wählenden Zwecksetzen des Ichzentrums besteht, mit dem Wollen im Kantischen Sinne verwechselt, dessen Konstituens die Vernünftigkeit ist.

Wie sehr Scheler die diesbezügliche Kantische Terminologie mißversteht, zeigt auch seine Bemerkung auf S. 81, wo er meint: der Satz, daß im Sittengesetz „Vernunft unmittelbar praktisch werde", bedeute, daß das Sittengesetz „nicht nur auf sittliches Verhalten angewendet werde, soweit es Gegenstand des Urteils ist, sondern unmittelbar Gesetz des sittlichen Verhaltens selbst" sei. Der Satz besagt aber in Wahrheit, daß im Sittengesetze Vernunft nicht erst vermittels einer vorausgesetzten sinnlichen Begierde praktisch ist, sondern unmittelbar; daß sie also nicht bedingt, sondern unbedingt, nicht im Dienste der sinnlichen Neigung, sondern für sich selbst den Willen bestimmt. Was hingegen Scheler im Auge hat, nämlich allgemein gesprochen: daß ein Grundsatz nicht nur der Beurteilung des Wollens dient, sondern der Grundsatz des Wollens selbst ist, das bringt bereits die Rede zum Ausdruck, daß Vernunft — einerlei ob mittelbar oder unmittelbar — praktisch ist. Denn das heißt, daß Vernunft Kausalität hat, indem sie den Willen zum Begehren bestimmt — und also nicht nur auf begehrendes Verhalten angewendet wird, soweit es Gegenstand des Urteils ist. Scheler vermengt hier also praktische und unmittelbar praktische Vernunft.

Es ist klar, daß Scheler bei so grundlegenden Mißverständnissen nicht einzusehen vermag, daß jedes Begehren entweder unmittelbar-sinnlich oder vernünftig ist; d. h. entweder durch die bloße Vorstellung der Wirklichkeit des Gegenstandes — unabhängig von aller Vernunftgemäßheit des Begehrens — oder aber durch die Vernunft bestimmt. Und ebensowenig vermag er einzusehen, daß jedes Begehren entweder — mittelbar oder unmittelbar — sinnlich oder aber sittlich, d. h. unbedingt-vernünftig ist. Wenn Scheler daher sagt: „Nur eine endgültige Aufhebung des alten Vorurteils, der menschliche Geist sei durch den Gegensatz von ‚Vernunft' und ‚Sinnlichkeit' irgendwie erschöpft oder es müsse sich alles unter das eine oder andere bringen lassen, macht den Aufbau einer apriori-materialen Ethik möglich. Dieser grundfalsche Dualismus, der geradezu zwingt, die Eigenart ganzer Aktgebiete zu übersehen oder zu mißdeuten, muß in jedem Betrachte von der Schwelle der Philosophie verschwinden" (S. 60) — so wissen wir nun, daß diese Worte in völliger Unkenntnis dessen gesprochen sind, was Kant

unter Vernunft und Sinnlichkeit versteht, und daß sie demgemäß auch nicht das mindeste Gewicht in Bezug auf die Kantische Ethik beanspruchen können.

Und wiederum ist es die aufgewiesene Schelersche Unkenntnis dessen, was für Kant sinnlich und sittlich bedeutet, die Scheler zu dem Satze verleitet: „Daß die ‚schöne Seele' da sie nicht ‚aus Pflicht' handle, darum aus ‚sinnlichem Trieb' handle, ist nur eine Armut der Kantischen Begriffe, der gemäß er alle ‚Neigung' als ‚sinnlichen Trieb' unterstellt" (S. 233 A). Denn nur, weil Scheler nicht weiß, daß „sinnlicher Trieb" hier „vernunftlose Begierde" bedeutet, und daß ein Handeln „aus Pflicht" nichts anderes bedeutet, als ein „zu oberst durch Vernunft bestimmtes" Handeln (eines unheiligen Willens), ein Handeln „aus sinnlichem Trieb" aber nichts anderes als ein „zu oberst nicht durch Vernunft bestimmtes" Handeln — kann er übersehen, daß es sich hier um einen logischen Gegensatz handelt, sodaß alles Handeln, das nicht aus Pflicht erfolgt, notwendig aus sinnlichem Trieb erfolgen muß, und daß angesichts dieser Notwendigkeit die Rede von der „Armut der Kantischen Begriffe" ihren Sinn verliert.

Diese Feststellung betrifft nun aber nicht nur die Schelersche Kantkritik, sondern sie betrifft die Schelersche Ethik selbst. Denn da diese es ausdrücklich ablehnt, nur ein unbedingt-vernünftiges, d. h. ein durch das Sittengesetz bestimmtes Begehren zu fordern, so muß sie ein sinnliches Begehren fordern, wenn sie uns nicht mit leeren, d. h. in Unbestimmtheit gelassenen Worten abspeisen will.

Und wie die Kritik, so mußte Scheler auch die historische Ableitung des von ihm nicht verstandenen Kantischen Gegensatzes von Vernunft und Sinnlichkeit mißglücken. Scheler meint nämlich, Kant habe — „hier ganz blind" — von Hobbes die grundirrige Voraussetzung übernommen, der Mensch sei ein „Chaos" von bloßen Triebregungen. Und um nun den Menschen „dem Tatbestande der natürlichen Erfahrung wieder anzunähern", sei Kant zu der „Hypothese" einer „dieses Chaos formenden praktischen Vernunft" genötigt gewesen (S. 62/63). So also stellt sich Scheler das philosophische Denken Kants vor. In Wahrheit braucht Kant die bloß sinnliche Begierde nicht bei Hobbes zu suchen, noch die sie vernünftigerweise beherrschende praktische Vernunft als Nothypothese zu erfinden. Will jemand bei seinem Bekannten sein, lediglich weil es ihn treibt, bei ihm zu sein, — so ist das ein Beispiel einer bloß sinnlichen Begierde. Will jemand bei seinem Bekannten sein (als Mittel), um von ihm ein Buch zu leihen, — so ist

das ein Beispiel dafür, daß Vernunft — im Dienste des Buchbegehrens — praktisch wird. Um das zu sehen, bedarf es keines Hobbes und keiner Hypothese — man muß nur wissen, was bloß sinnliche Begierde und was praktische Vernunft ist, und sich vor dem Irrtume hüten, es verbiete sich, zur Klärung eines Phänomens, das klar zu sondern, was nicht schon im Phänomen als klar gesondert bewußt ist (z. B. die Vernunftbestimmtheit im vernunftbestimmten Begehren).

Daß schließlich eine vernunftgewirkte Begierde als durch Vernunft gewirkt von dem Begehrungsvermögen qua vernünftigem erzeugt ist, und daß umgekehrt eine durch die bloße Vorstellung der Wirklichkeit eines Gegenstandes und nicht durch die Vernunft gewirkte Begierde von dem Begehrungsvermögen qua vernünftigem nicht erzeugt, sondern ihm von woanders her gegeben ist — das ist eine schlichte Selbstverständlichkeit, ein Wesenszusammenhang; nicht aber: eine „Mythologie", eine „pure konstruktive Erklärung" auf Grund eines sensualistischen „Grundirrtums", wie Scheler will. (S. 62). Freilich versteht Scheler unter dem „Gegebenen" nicht das Empfangene im Gegensatz zum Selbsterzeugten, sondern das, „was in der meinenden Intention selbst gegeben", d. h. vermeint ist (S. 50). Dagegen wäre auch nichts einzuwenden, wenn Scheler nicht diejenigen, die behaupten, die Empfindungen seien „gegeben" (d. h. empfangen und nicht selbst erzeugt), nun einfach mit der Entgegnung abfertigte: die Empfindungen seien in der natürlichen Erfahrung nicht „gegeben" (d. h. vermeint) (S. 50/56). So mit dem Doppelsinne des Wortes „gegeben" spielend, kann er auch behaupten (S. 62), das Sinnliche als solches sei nicht das „Gegebene", d. h. das in der natürlichen Erfahrung als solches Vermeinte, ohne damit — wie er meint — die Kantische Lehre zu treffen, die sinnliche Begierde sei nicht vernunftgewirkt, sondern beruhe auf einer bloßen Empfänglichkeit des Begehrungsvermögens, sodaß sie also in diesem Sinne als „gegeben" angesprochen werden kann. Kurz, auch dieser Ausfall gegen die Kantische Ethik stößt ins Leere.

Abschließend ist also festzustellen: Zweckwollen und Zielstreben im Schelerschen Sinne ist mit dem Wollen und der bloß sinnlichen Neigung und Begierde im Kantischen Sinne nicht identisch. Und auf dem völligen Mißverstehen dessen, was (mittelbar oder unmittelbar) sinnliches, sowie (bedingt oder unbedingt) vernünftiges Begehren im Kantischen Sinne ist, beruhen eine ganze Reihe von ebenso heftigen, wie ungerechtfertigten Angriffen Schelers gegen die Kantische Ethik; die es doch nicht vermögen, der

Schelerschen Ethik die Alternative zu ersparen, entweder das Sittengesetz zu ihrem Prinzip zu machen oder ihrem Prinzip eine sinnliche Begierde zu Grunde legen zu müssen.

„Das Gute um des Guten willen".

Wir haben nun also in Übereinstimmung mit Kant das sittlichgute, bezw. unbedingt-vernünftige Wollen als ein solches bestimmt, das sich dem obersten Grundsatze unterordnet, nur solche Maximen zu haben, die zugleich als Gesetz gedacht werden können, und die entgegenstehenden Einwände Schelers als irrig nachgewiesen. Nur einen noch, den seltsamsten vielleicht, haben wir hier zu erwähnen. Wir sahen: Äußerlich, d. h. der Handlung nach und zufällig gut, ist derjenige, dessen Maxime verallgemeinerungsfähig ist. Innerlich, d. h. der Gesinnung nach, grundsätzlich und wesentlich gut, ist derjenige, dessen oberster Grundsatz es ist, nur verallgemeinerungsfähige Maximen zu haben. Also nur der ist grundsätzlich und wesentlich gut, der die (sonst bloß äußerlich) gute Handlung um ihrer Güte willen, die verallgemeinerungsfähige Maxime um ihrer Verallgemeinerungsfähigkeit willen, kurz, das Gute um des Guten willen, begehrt. Aus dieser selbstverständlichen Forderung nun (etwas, das gut ist, nicht um anderer Bestimmungen willen zu begehren, sondern wegen derjenigen, die es allererst zu etwas Gutem macht), macht Scheler Kant den schweren Vorwurf des Pharisäismus.

Scheler nämlich lehrt, man könne nicht gut sein wollen; wer gut sein wolle, wolle nicht gut sein, sondern gut erscheinen; und das sei Pharisäismus. (Vgl. S. *22*, S. 120; ebenso Sympathie, S. 189). Worauf nur zu erwidern ist: Gut sein ist nicht gut erscheinen und gut sein wollen nicht gut erscheinen wollen. Wer das Gutsein wollen in ein Guterscheinen wollen umdeutet, der spielt mit den Worten, nimmt sie nicht so, wie sie gemeint sind, sondern schiebt ihnen einen Sinn unter, den sie nicht haben. Und auch die Rede, daß der Wert „gut" sich gleichsam „auf dem Rücken" des sittlichen Aktes befinde (S. *22*), kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß, wer begehrend das Gutsein ins Auge faßt, nicht das bloße Guterscheinen begehrt. Natürlich führt Scheler selber diesen geistreichen Einfall nicht konsequent durch; auch er sagt (wie es die Menschheit vor ihm getan hat und nach ihm tun wird): „Der sittliche Mensch sucht in seinem Wollen gut zu sein" (S. 185). Nun, wer sucht, gut zu sein, der will gut sein und intendiert das Gutsein; das Suchen, gut zu sein, hat (seiner Intention nach) den Wert „gut" gewiß nicht „auf dem Rücken", sondern vor Augen. Der

Scheler von S. 22 müßte also den so Suchenden gerade umgekehrt als nicht sittlich bezeichnen.[1])

Ist also Schelers Satz, wer gut sein wolle, wolle bloß gut erscheinen, falsch, so ist sein Satz, wer das Gute um des Guten willen tue, wolle bloß gut erscheinen (S. 22, vgl. Sympathie, 188/9), womöglich noch falscher. Denn der Zusatz: „um des Guten willen", schließt ja gerade jede andere Motivation und damit das Tun des Guten aus Selbstgefälligkeit, aus Pharisäismus, aus. Tue ich das Gute um des Guten willen, so tue ich etwas aus keinem anderen Grunde, als weil es gut ist — also gewiß nicht deswegen, weil ich gerade für mich (womöglich im Gegensatze oder doch im Vergleiche zu anderen) das Prädikat gut erstrebe, um mich im Glanze dieses Prädikates zu sonnen. Man kann sich also nicht leicht schlimmer in der Interpretation vergreifen, als Scheler es hier tut.

Allerdings steht diese Schelersche Fehlinterpretation im Zusammenhange mit seinen anderen Mißverständnissen der Kantischen Ethik. Während Kant lehrt, die Materie als solche, d. h. der bloße Gegenstand eines abgeleiteten konkreten Wollens, unabhängig von dem Beweggrund, unabhängig von der — scil. unbedingten — Vernünftigkeit, könne niemals gut sein, versteht Scheler: das Gutsein (die Verallgemeinerungsfähigkeit der Maxime) könne niemals „Materie", d. h. Gegenstand eines (allgemeinen, grundsätzlichen) Wollens sein, also auch niemals Beweggrund eines (konkreten abgeleiteten) Wollens werden; sodaß also Kant mit dem Satze „Tue das Gute um des Guten willen" der eigenen besseren Einsicht widerstreite (Vgl. S. 22). Nun, das ist ein Mißverständnis. Denn wer immer das Sittengesetz zu seinem obersten Grundsatz macht, macht eben damit das Gutsein (die Verallgemeinerungsfähigkeit der Maxime) zum Gegenstande seines grundsätzlichen Wollens und zum Beweggrunde seines abgeleiteten Wollens — ohne daß darum die „Materie" als solche (der bloße Gegenstand des abgeleiteten Wollens ohne Beweggrund) im Widerspruch zu Kants Lehre sittlich gut wäre. Vor allem aber ist ja — wie wir schon, in anderem Zusammenhange,[2]) sahen — für Scheler völlig rätselhaft, was Kant in der „Grundlegung" sagt: „So soll ich z. B. fremde Glückseligkeit zu befördern suchen, nicht, als wenn mir an deren Existenz etwas gelegen wäre (es sei durch unmittelbare Neigung, oder

[1]) Im Zusammenhange seiner Kantpolemik findet Scheler übrigens ohne weiteres den gleichen Pharisäismus in dem Satze: „Handle so, daß du dich selbst achten kannst" (S. 120 A, S. 236). Auf S. 185 weiß er auch das besser: „Handle so, daß du dich selbst achten kannst, kann einen guten Sinn haben; es hat ihn, wenn das ‚achten' als bloßer Erkenntnisgrund des eigenen möglichen Sittlichseins genommen wird".

[2]) Vgl. oben S. 88.

irgend ein Wohlgefallen indirekt durch Vernunft), sondern bloß deswegen, weil die Maxime, die sie ausschließt, nicht in einem und demselben Wollen, als allgemeinen Gesetz, begriffen werden kann." (S. 441). Und doch ist es nicht schwer zu verstehen. Befördere fremde Glückseligkeit — so können wir erläutern — nur weil solches Tun gut ist. Nicht aber, weil es dir gerade Spaß macht, etwa eine „Gefühlsansteckung" dich treibt, oder weil du dir davon einen Vorteil versprichst, etwa den, in ein gutes Licht zu kommen, sei es vor anderen oder auch nur vor dir selbst. Scheler aber deutet: Befördere fremde Glückseligkeit — nicht, weil es gut ist, sondern um dich vor dir selbst oder anderen in ein gutes Licht zu setzen. (S. 22, S. 120, Sympathie, S. 189). Auch an diesem — von Scheler so mißverstandenen — Beispiele wird deutlich: Scheler stellt den Sinn des Satzes „Tue das Gute um des Guten willen" mit verblüffender Sicherheit auf den Kopf.

III. Abschnitt.

Zur Frage der „Allgemeingültigkeit".

Unsere — Kant folgenden — Aufstellungen über sinnliches und vernünftiges Begehren werden also von Schelers Kritik gar nicht betroffen. Anders steht es dagegen, wenn Scheler ausdrücklich bestreitet, daß sittlich und gut ein solches Wollen sei, das sich dem Gesetze unterordnet, nur solche Maximen zu haben, die als „Gesetz" d. h. als (notwendiger und) allgemeiner Grundsatz gedacht werden können. (Vgl. z. B. S. 512 oben). Denn wenn Scheler sagt: „Bei Kant erscheint der Begriff des Allgemeingültigen in der Moral in einer zwiefachen Anwendung. Einmal ist das Sittengesetz als Gesetz für alle Vernunftwesen allgemeingültig. Zweitens erscheint die Allgemeingültigkeit einer Maxime auch noch im Inhalt des Sittengesetzes, insofern ‚gut' das Wollen sein soll, das, in einer Maxime verallgemeinert, ‚allgemeingültig', d. h. zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung tauglich sein könne" (S. 281), so ist das, so dürfen wir endlich einmal sagen, durchaus zutreffend. Umso erstaunlicher ist es, daß Scheler — wie wir früher sahen — die Forderung einer verallgemeinerungsfähigen Maxime (d. h. die Forderung des Sittengesetzes) mit der Forderung einer obersten Maxime (d. h. der Forderung der Gesinnung) verwechseln konnte.[1]) Am erstaunlichsten aber ist es, daß Scheler gleichwohl auf S. 328 schreibt: „Die formale Ethik muß folgerichtig annehmen, daß der Mord auch gut sein könne, wenn nur der Mörder die Maxime seiner Handlung zum Prinzip einer allgemeingültigen Gesetzgebung für tauglich hält.

[1]) Vgl. oben S. 85 f.

— Meint man ernsthaft, es wäre in diesem Falle der Mord eine sittlich gute Tat?“ Scheler verkehrt also das geforderte (scil. als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung) objektive Tauglichseinkönnen der Maxime in ein subjektives Fürtauglichhalten, um dann mit einer rhetorischen Frage das gänzlich verkehrte Prinzip entrüstet zurückzuweisen. — Doch das sei nur im Vorbeigehen bemerkt. — Wenn Scheler nun aber auch recht hat, daß das Sittengesetz für alle Vernunftwesen gilt (nämlich als Seinsgesetz für einen heiligen, als Sollensgebot für einen unheiligen Willen), und daß es fordert, daß die Maxime als allgemeines Willensgesetz ohne Widerspruch gedacht werden kann, so sind deswegen die Einwände, die er dagegen erhebt doch nicht richtig. Scheler fährt nämlich auf S. 281 fort: „Aber in keiner dieser Anwendungen des Begriffes [Allgemeingültigkeit] kann Kant beigepflichtet werden. Denn ist es gleichwohl richtig, daß das Sittengesetz für alle Vernunftwesen allgemeingültig sei, so macht Kant doch unversehens die tatsächliche Voraussetzung, es seien alle Menschen Vernunftwesen, und dazu den weiteren Schluß, das Sittengesetz sei auch für alle Menschen gültig.“ Kant aber macht nicht unversehens die tatsächliche Voraussetzung, daß eine gewisse Art von Lebewesen unbedingt-praktische Vernunft, also mögliches Bewußtsein des Sittengesetzes und moralisches Gefühl habe, — sondern ein Lebewesen gewisser Art ist ihm erst Mensch, unter der Bedingung, daß es unbedingt-praktische Vernunft usw. hat. Das zeigt folgende Stelle der Tugendlehre: „Ohne alles moralische Gefühl ist kein Mensch; denn bei völliger Unempfänglichkeit für diese Empfindung wäre er sittlich tot, und wenn die sittliche Lebenskraft keinen Reiz mehr auf dieses Gefühl bewirken könnte, so würde sich die Menschheit in die bloße Tierheit auflösen und mit der Masse anderer Naturwesen unwiederbringlich vermischt werden.“ (M. d. S., S. 400). Also das moralische Gefühl ist conditio sine qa non dafür, daß ein Tier Mensch ist; erst der „homo noumenon“, d. i. das „Vernunftwesen“ oder die „Persönlichkeit“ (M. d. S., S. 418), erst die „Idee der Menschheit ganz intellektuell betrachtet“, d. i. die „Persönlichkeit selbst“ oder die „Idee des moralischen Gesetzes mit der von ihr unzertrennlichen Achtung“ (Religion, S. 28) — kurz, erst die „Vernunftperson“ (Scheler, S. 282) macht also das Tier zum Menschen, schafft also die Voraussetzung für die Anwendbarkeit des Menschheitsbegriffes der Kantischen Ethik. Daraus ergibt sich: Wenn Kant „in dem Pathos des 18. Jahrhunderts sagt, daß man in jedem Menschen die Menschheit zu achten habe“ (Scheler, S. 281), so meint er gerade nicht: daß alle Exemplare einer gewissen durch rein biologische Merk-

male gekennzeichneten Tierart als Vernunftpersonen zu achten seien, sondern er meint nur: daß in ihnen, falls sie Vernunftpersonen sind, diese ihre Persönlichkeit jederzeit zu achten sei. Das ist es, was Scheler verkennt, indem er den Menschheitsbegriff der Kantischen Ethik, der seinem Wesen nach „personalistisch" ist, als ursprünglich „naturalistisch" und bloß zufällig personalistisch mißversteht. (Vgl. noch S. 299). Damit erledigt sich der erste Einwand Schelers.

Der zweite Einwand Schelers aber geht dahin, daß ein Inhalt sittlich geboten sein könne, obwohl er zum „Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung sowohl allgemein in Hinsicht auf alle gleichartigen Situationen und Fälle, als in Hinsicht auf alle Menschen durchaus nicht tauglich" ist (S. 282). Dieser Einwand ist äquivok. „In Hinsicht auf alle Menschen" — das kann entweder heißen: Alle Menschen, sofern diese (in Bezug auf die Eigenschaften, die für die Beantwortung der Frage nach der Verallgemeinerungsfähigkeit der Maxime relevant sind) gleichartig sind — oder aber: alle Menschen überhaupt, sie mögen auch (in Bezug auf solche Eigenschaften) verschiedenartig sein. Was soll nun nach Scheler sittlich geboten sein, daß Gleichartige in gleichartigen Fällen verschieden handeln — oder daß Verschiedenartige in (sonst) gleichartigen Fällen verschieden handeln? Die erste Forderung ist ebenso unrichtig, wie unkantisch, die zweite ebenso kantisch, wie richtig. Will Scheler sagen: Gleichartige sollen in gleichartigen Fällen verschieden handeln, so muß auf das Entschiedenste widersprochen werden. Denn wäre gleichartigen Menschen in gleichartigen Fällen nicht gleiches, sondern verschiedenes sittlich geboten, so würde ja — nicht etwa die Eigenart der Menschen und Fälle, sondern — ihre bloß numerische Verschiedenheit einen Inhalt sittlich geboten oder nichtgeboten sein lassen. Daß aber die bloße numerische Verschiedenheit als solche und garnichts anderes (wie etwa die Verschiedenheit der Stelle in einer Reihenfolge, welche Verschiedenheit durch die Forderung der Gleichartigkeit der Gesamtsituation ausgeschlossen ist) die Sittlichkeit eines Wollens ausmachen sollte, das wäre ein Wunder schlechthin, das durch keine Rede von einem „erlebten Fingerzeig" und einem „geflüsterten: ‚für dich'" (S. 510) begreiflich gemacht werden könnte. Will Scheler aber nur sagen: Verschiedenartige sollen in gleichartigen Fällen verschieden handeln — so sagt er nichts anderes, als Kant. Denn Scheler irrt völlig, wenn er glaubt, die Eigenart des Handelnden (S. 512 A) und seiner geschichtlichen Lage (S. 513) sei nicht mit in die Maxime aufzunehmen, deren Verallgemeinerungsfähigkeit zu prüfen ist;

wenn er also gegen Kant den Vorwurf erhebt, dieser werde der persönlichen „Berufung" (S. 510A) und der „Forderung der Stunde" nicht gerecht (S. 513). Denn es liegt durchaus „in Kants Intention" und ist keineswegs ein „ihm künstlich zugedeuteter Sinn", daß Verschiedenartige in derselben Lage — unter Umständen — verschieden handeln sollen (S. 512 A). Kant sagt z. B. in der Tugendlehre § 20 ausdrücklich: „Welche von diesen physischen [d. h. leiblichen, seelischen und geistigen] Vollkommenheiten v o r z ü g l i c h, und in welcher Proportion in Vergleichung gegeneinander sie sich zum Zweck zu machen es Pflicht des Menschen gegen sich selbst sei, bleibt seiner eigenen und vernünftigen Überlegung in Ansehung der Lust zu einer gewissen Lebensart und zugleich der Schätzung seiner dazu erforderlichen Kräfte überlassen, um darunter zu wählen". Danach soll also ein jeder — vernünftiger Überlegung folgend — seiner leiblichen, seelischen und geistigen Eigenart entsprechend handeln, Verschiedenartige also Verschiedenes tun, (scil bei der Ausbildung ihrer Talente).

In welcher Form immer die Schelersche Äquivokation auftritt, immer ist ihr die obige Alternative entgegenzuhalten. Macht Scheler geltend, es gibt ein nur für mich Gutes, das darum doch an sich gut ist, das darum nicht aufhört, objektiv gut zu sein (z. B. S. 510), so ist zu fragen: Warum nur für mich gut — weil die anderen tatsächlich andersartig sind? Dann ist die Schelersche Bemerkung richtig, aber auch kantisch. Oder aber weil die anderen notwendig von mir numerisch verschieden sind? Dann ist die Bemerkung freilich unkantisch, aber auch unrichtig.

Vor allem ist hier aber noch die Äquivokation des Wortes Individualität (individual, individuell) zu bemerken. (Vgl. insbesondere S. 508—514). Hier scheidet Scheler nicht scharf zwischen der faktisch einzigen begrifflichen Besonderheit („Eigenart"), bei der eine Vervielfältigung doch immer denkbar ist, und der prinzipiellen numerischen Einzigkeit, die jede Vervielfältigung undenkbar macht. Spricht man ohne besondere philosophische Prätentionen etwa von der Individualität einer historischen Persönlichkeit, so versteht man darunter gemeinhin nur die faktisch einzige begriffliche Besonderheit (Eigenart) und will keineswegs ausschließen, daß eine zweite völlig gleiche Persönlichkeit derselben Individualität (Eigenart) — etwa auf einer zweiten völlig gleichen Erde, in einer zweiten völlig gleichen Geschichte — denkbar sei. Diese zweite Persönlichkeit wäre dann „ihrer Individualität nach" (d. h. nach ihrer begrifflichen Besonderheit, die f a k t i s c h einzig der ersten Persönlichkeit zukäme) der ersten völlig gleich; aber doch „individuell" (d. h. numerisch)

von ihr verschieden. Und nun stehen wir wieder vor der gleichen Alternative: Der Individualität (Eigenart) nach Verschiedenen um dieser Verschiedenheit willen unter Umständen im Einzelfalle Verschiedenes gebieten — das muß jede Ethik; das kann und tut auch die Kantische Ethik. Bloß individuell Verschiedenen, d. h. bloß numerisch Verschiedenen, um dieser bloß numerischen Verschiedenheit willen Verschiedenes gebieten — das kann und tut die Kantische Ethik freilich nicht; aber das kann auch keine Ethik, die etwas anderes sein will, als ein Selbstwiderspruch.

Auf diese Äquivokation des Wortes „Individualität" (faktisch einzige begriffliche Besonderheit oder prinzipielle numerische Einzigkeit) stützt sich auch Schelers Behauptung, eine individuelle Person im strengen Sinne des Wortes kenne Kant nicht (S. 512 A). Freilich, prinzipielle numerische Einzigkeit ist keine Bestimmung, die einem Gegenstand[1]) erst auf Grund seines Personseins (d. h. seines Vermögens zurechnungsfähiger Handlungen, also unbedingt-praktischer Vernunft) zukommt. Faktisch einzige begriffliche Besonderheit hingegen, also Individualität im Sinne von Eigenart, ist sehr wohl eine Bestimmung, die einem Gegenstande unter Umständen erst auf Grund seines Personseins zukommt; z. B. dann, wenn die „Eigenart" des betr. Gegenstandes in der einzig dastehenden Art seiner Tugend besteht. Nehmen wir das Wort individuell im ersten Sinne, so beweist Schelers Behauptung nicht, was sie hier beweisen will, nämlich Nichtberücksichtigung der Individualität in dem Sinne, in dem sie zu berücksichtigen ist, — da die mit der numerischen Einzigkeit gesetzte bloße numerische Verschiedenheit von Person zu Person niemals die Sittlichkeit oder Nichtsittlichkeit einer Handlung begründen kann. Nehmen wir das Wort individuell aber im zweiten Sinne, so ist die Schelersche Behauptung unrichtig. (Auf das Schelersche Mißverstehen des Kantischen Personbegriffes kommen wir in einem anderen Zusammenhang zu sprechen).

Zusammenfassend ist also zu sagen: So recht Scheler mit der Feststellung hat, daß die Kantische Ethik Allgemeingültigkeit beansprucht und die Verallgemeinerungsfähigkeit der Maxime zu ihrem Prinzip macht, so irrt er doch entweder darin, daß er glaubt, der Satz: V e r s c h i e d e n a r t i g e sollen in derselben Lage verschieden handeln, sei mit solcher Ethik unverträglich bezw. unkantisch, oder aber darin, daß er glaubt, der Satz: Gleichartige sollen in derselben Lage verschieden handeln, sei richtig. Anders ausgedrückt:

[1]) Solange man unter dem Worte „Gegenstand" — wir wir — alles Mögliche und Unmögliche, d. h. das Meinbare überhaupt, versteht, ist der Satz, die Person sei kein Gegenstand, selbstverständlich widersinnig und sinnvoll allein die Frage, wie sich der Gegenstand „Person" von anderen Gegenständen unterscheidet.

Die hier von Scheler erhobenen Einwände gegen die Kantische Ethik beruhen auf der grundsätzlichen Unklarheit Schelers darüber, in welchem Sinne allein eine Ethik auf die Individualität der Person Rücksicht nehmen kann, und in welchem Sinne dies die Kantische Ethik wirklich tut; sonst würde Scheler bemerken, daß die Kantische Ethik in eben dem Sinne die Individualität berücksichtigt, in dem allein es von ihr verlangt werden kann.

Zu dieser grundsätzlichen Unklarheit Schelers gesellen sich andere. Wie wir schon früher sahen, hat Scheler die Kantische Ableitung der Formel des kategorischen Imperativs aus dem Begriffe desselben übersehen. Scheler fehlt daher die Einsicht in den Zusammenhang, den ich mit den folgenden Sätzen noch einmal kurz ins Gedächnis zurückrufe. Sittlich, d. h. unbedingt, gut ist nur ein unbedingt-vernünftiges Wollen (bezw. sein Gegenstand). Die Maxime eines unbedingt-vernünftigen Wollens aber setzt, als unbedingt-vernünftige, nichts anderes als oberste Bedingung voraus, als unbedingt-praktische Vernunft und muß um deswillen auch notwendiger Grundsatz aller sein können, die unbedingt-praktische Vernunft besitzen. Diese Bestimmung der unbedingt-vernünftigen Maxime, notwendiger Grundsatz aller Vernunftwesen sein zu können, ist also das notwendige, und als einziges, zugleich das hinreichende Kennzeichen ihrer unbedingten Vernünftigkeit. Da Scheler die Kenntnis dieses von Kant aufgewiesenen Zusammenhanges fehlt, bleibt ihm die Kantische Bestimmung des (grundsätzlich) sittlich guten Wollens als eines Wollens, dessen Maxime (scil. grundsätzlich!) verallgemeinerungsfähig ist, schlechthin unverständlich. Wir finden daher bei Scheler auch keineswegs den Nachweis, ja nicht einmal die Versicherung, daß Kant sein Versuch mißlungen sei, die Verallgemeinerungsfähigkeit der Maxime als das Kennzeichen der Sittlichkeit des Wollens einsichtig zu machen. Dafür stoßen wir dann etwa auf eine Behauptung wie die, daß Kant „kein an sich Gutes anerkenne, sondern die Idee des Guten erst auf die Allgemeingültigkeit eines Wollens gründen wolle." (S. 510). Niemand wird behaupten wollen, daß damit der wahre Sachverhalt, daß Kant das an sich Gute mit Hilfe des Sittengesetzes als den Gegenstand eines solchen Wollens bestimmt, dessen Maxime verallgemeinerungsfähig sein müsse, treffend wiedergegeben sei. Vor allem leugnet Kant garnicht ein an sich Gutes, denn das Ansichsein, die Objektivität, des Guten wird nicht geleugnet, sondern behauptet, wenn es als Gegenstand eines denkmöglichen — (nicht etwa eines faktisch möglichen) — „richtigen" (d. h. sittlichen) Wollens bezeichnet wird. Genau so wie das Ansichsein, die Objektivität, eines Existierenden nicht geleug-

net, sondern behauptet wird, wenn man es als Gegenstand eines denkmöglichen „richtigen" (d. h. wahren) Erkennens bezeichnet. Und wenn Kant nun das „richtige" (sittliche) Wollen als ein solches bestimmt, dessen Maxime verallgemeinerungsfähig ist, so macht das niemals die geschehene Anerkennung eines an sich Guten rückgängig, selbst dann nicht, wenn diese Bestimmung falsch sein sollte. Doch wollen wir bei den hierhergehörigen Schiefheiten der Schelerschen Kantdarstellung nicht im einzelnen verweilen; das würde nur ermüden, nachdem wir den Grund, die Nichtberücksichtigung der Kantischen Ableitung der Sittengesetzesformel kenntlich gemacht haben.

Wohl aber müssen wir noch eine ganz unbegründete Verdächtigung der Kantischen Lehre und Persönlichkeit zurückweisen. Da Scheler nicht sieht, aus welchem Grunde Kant lehrt, die Verallgemeinerungsfähigkeit der Maxime sei das Kennzeichen eines sittlich guten Wollens, so erfindet er einen Grund dafür. Scheler behauptet nämlich, wenn Kant „die bloße Verallgemeinerungsfähigkeit einer Maxime des Wollens zum Maßstab ihrer sittlichen Richtigkeit macht", so geschehe dies aus „Neigung nach sozialem Anhalt", aus „Schwäche in sittlichen Wertfragen nicht alleine stehen zu können, sondern sich überallhin ängstlich umzusehen, ob der andere denn auch ebenso fühlt und denkt" (S. 330), ja sogar, (wie aus dem Zusammenhang deutlich genug hervorgeht, wenn auch Kants Name nicht noch einmal genannt wird) aus der „geheimen und tiefen Erfahrung der Ohnmacht, objektive Werte zu realisieren und unter ihrer Herrschaft etwas zu gelten". (S. 332). Es muß mit Bedauern festgestellt werden, daß Scheler den Beweis für die behauptete, angeblich aus sittlichem Minderwertigkeitsbewußtsein stammende, nach sozialer Anlehnung durstende Tendenz Kants schuldig geblieben ist. — Im übrigen muß unterschieden werden zwischen einer „allgemeingeltenkönnenden", d. h. als allgemeines Gesetz ohne Widerspruch denkbaren, und einer „allgemeingeltenden" d. h. sozial herrschenden Maxime. Denn böser Wille (um von der Möglichkeit unverschuldeten Irrtums zu schweigen) hindert die Menschen nicht nur sittlich gut zu handeln und zu wollen, sondern er kann auch die Aktualisierung sittlich guten Fühlens und Urteilens weitgehend unterdrücken, so daß die „verallgemeinerungsfähigen" Maximen keineswegs immer die sozial herrschenden sind. Wer sich also nach sozialer Anlehnung — und sei es nur nach dem stillen Beifall der anderen, für den Fall, daß sie von seiner Gesinnung wüßten — sehnt, würde sehr töricht handeln, wenn er statt der sozial herrschenden Maximen als solcher die verallgemeinerungsfähigen Maximen als solche

zum obersten Grundsatze seines Wollens, bezw. seiner Ethik machte. Das heißt: das Fordern und Annehmen verallgemeinerungsfähiger Maximen hat mit einer nach sozialer Anlehnung durstenden Tendenz sachlich garnichts zu tun. Also ist die Neigung nach sozialer Anlehnung als Voraussetzung eines Verlangens nach verallgemeinerungsfähiger Maxime weder psychologisch wirklich (scil. bei Kant), noch auch logisch möglich, geschweige denn logisch notwendig. Der Schelersche Vorwurf ist also völlig unbegründet. Das mußte mit aller Deutlichkeit klargestellt werden.

Schließlich vermischt Scheler (z. B. S. 282, S. 513 ff.) noch die Frage, ob alle (deren Verschiedenartigkeit nicht derart ist, daß sie — in die Maxime mit aufgenommen — zu einer verschiedenen Beantwortung der Frage nach der Verallgemeinerungsfähigkeit der Maxime führt) in derselben Lage das Gleiche tun sollen, mit der ganz anderen Frage, ob auch alle die Einsicht haben können, daß sie in dieser Lage gerade dies tun sollen.[1])

Diese beiden Fragen sind aber wohl zu scheiden; und die zweite beantwortet sich so: Alle, die unbedingt-praktische Vernunft besitzen (und nur für diese kann überhaupt etwas sittlich gesollt sein), besitzen damit im Prinzip das Vermögen, sich durch die Einsicht, daß etwas sittlich gesollt (unbedingt vernunftnotwendig) ist, zur Verwirklichung desselben bestimmen zu lassen, und also auch im Prinzip das Vermögen zu erkennen, was sittlich gesollt ist. Daß nun aber alle Vernunftwesen faktisch in jedem Einzelfalle notwendig erkennen könnten, was sittlich gesollt sei, das ist damit nicht gesagt; das ist aber auch keineswegs d a m i t gesagt, daß für alle Vernunftwesen in einer bestimmen Gesamtsituation dieses und nicht jenes als sittlich gesollt bezeichnet wird. Das Nichtehebrechen ist für jedermann und auch für A sittlich gesollt, selbst wenn A nicht einsieht, und so, wie die Dinge liegen, auch faktisch nicht einsehen kann, daß Nichtehebrechen sittlich gesollt ist. Das Prinzip des Sollens wird nicht dadurch aufgehoben, daß einige oder alle aus zufäl-

[1]) Das hängt damit zusammen, daß Scheler einseitig den subjektiven Sinn des Wortes Allgemeingültigkeit betont und so spricht, als kenne er den bloß objektiven Sinn dieses Wortes garnicht (vgl. S. 73). Man muß aber die Allgemeingültigkeit im objektiven Sinne, als Allgemeingültigkeit „von allen Gegenständen", von der Allgemeingültigkeit im subjektiven Sinne, als Allgemeingültigkeit „für alle Erkennenden", wohl unterscheiden. Der Satz: Wenn A B ist und B C, so ist auch A C — gilt objektiv von allen As gänzlich unabhängig von der Frage, ob er — subjektiv „für Tiere" gilt, oder ob Menschen existieren mit der „Anlage", ihn einsehen zu können (vgl. S. 281). Und der Satz: Alle Vernunftwesen werden durch das Sittengesetz bestimmt oder bewegt, gilt zwar subjektiv für alle vernünftigen Wesen, aber objektiv nur von allen Vernunftwesen. Denn er kann eingesehen werden von allen, die theoretische Vernunft besitzen, aber er kann ausgesagt werden nur von denen, die unbedingt-praktische Vernunft besitzen. Das sind Unterschiede, die Scheler nicht beachtet.

ligen Gründen nicht in der Lage sind, das Prinzip zu befolgen, bezw. einzusehen und zu befolgen. Wenn also die Kantische Ethik fordert: jedermann solle in einer bestimmten Gesamtsituation so und so handeln, so setzt sie damit keineswegs voraus, jedermann müsse in solchen Situationen tatsächlich einsehen können, daß er so und so handeln solle. Da Scheler beides nicht trennt (vgl. S. 282; S. 513), so verfällt er in den schweren Irrtum, die Kantische Ethik könne die geschichtliche Bedingtheit sittlicher Erkenntnis nicht zugeben (S. 514) und versperre sich so notwendig den Blick für das, was Scheler das Ethos einer Epoche — im Gegensatz zu ihrer praktischen Moralität — nennt, (d. h. für das, was man für gut hält, im Gegensatz zu dem, was man tut). (Vgl. S. 315). Scheler sucht seine irrige Meinung zu stützen durch eine vage Bezugnahme auf die dritte Anmerkung in der Vorrede zur Kritik der praktischen Vernunft. (Vgl. Scheler S. 315, auch S. 41 A). Vergeblich. Denn, wenn Kant dort die Meinung abwehrt, als sei die Welt vor ihm in dem, was Pflicht sei, unwissend oder in durchgängigem Irrtum gewesen — so schließt er ja den gelegentlichen Irrtum nicht aus. Und wenn Kant sagt, er habe eine neue — unentbehrliche! — Formel der Moralität aufgestellt, die ganz genau bestimme, was Pflicht sei, so hat es offenbar, seiner Meinung nach, aller bisherigen Vorstellung von Pflicht überhaupt an der vollbefriedigenden Bestimmheit gefehlt.[1]) Ganz abgesehen davon, daß auch die richtigste und bestimmteste Vorstellung des Pflichtprinzipes den Irrtum in der Anwendung dieses Prinzipes keineswegs ausschließt. Scheler irrt also, wenn er meint, Kant habe geglaubt, „daß die Menschen überall und zu allen Zeiten auch gleichmäßig wissend, was gut und böse ist, gewesen seien“[2]), wenn er daher meint, die Kantische Ethik müsse die Geschichtlichkeit des Ethos (die geschichtliche Bedingtheit der sittlichen Überzeugungen) verkennen. (S. 315). Er irrt übrigens nicht minder, wenn er in

[1]) Kants Bewußtsein zu einem grundsätzlich möglichen und sittlich notwendigen Fortschritte der sittlichen Erkenntnis durch seine Arbeit Entscheidendes beizutragen, geht aus der Vorrede zur Grundlegung (S. 389 ff.) aber auch aus dem Beschlusse der Kr. d. pr. V. (S. 163) so deutlich hervor, daß es eigentlich nicht möglich sein sollte, den stolzen Sinn mißzuverstehen, in dem sich Kant in der fraglichen Anmerkung in aller Bescheidenheit dazu bekennt, „nur“ eine neue Formel aufgestellt zu haben.

[2]) Vielmehr lehrt Kant ausdrücklich, daß man „in dem objektiven Urteile, ob etwas Pflicht sei oder nicht, wohl bisweilen irren kann“, und richtet daher auch an denjenigen, der sich bewußt ist, nach Gewissen gehandelt zu haben, immer noch die Aufforderung, „seinen Verstand über das, was Pflicht ist oder nicht, aufzuklären“ (M. d. S., S. 401), ja er bemerkt in der ethischen Didaktik, daß die notwendige Kultur der sittlichen Vernunft „weislich und pünktlich nach Verschiedenheit der Stufen des Alters, des Geschlechts und des Standes“ erfolgen müsse (M. d. S., S. 483) — setzt also ganz gewiß nicht bei allen Menschen das gleiche volle Maß sittlichen Wissens voraus.

diesem Zusammenhange meint, der „Stoff" für die Anwendung des Sittengesetzes sei nur abhängig von der „durch nichts mehr begreiflichen Variation der menschlichen Triebbeschaffenheit" (S. 316), während er in Wahrheit von der Variation der menschlichen Begierden abhängt, die ihrerseits in geschichtlich zu verstehender Weise auch von den Veränderungen des Klimas, der Technik usw. abhängen kann. Kurz, Schelers Bemühungen, die Kantische Ethik als unverträglich mit dem Sinn für Geschichtlichkeit hinzustellen, sind durchaus mißglückt.

Damit kommen wir zu dem Ergebnis: Wenn Scheler auch durch geschickte Vermischung verschiedener Unklarheiten den Anschein erwecken konnte, als sei die allgemeingültige und mögliche Allgemeingültigkeit der Maxime fordernde Ethik Kants eine schwere Verirrung, so schwindet dieser Anschein doch, wenn man den verschiedenen Einwänden einzeln nachgeht, wie wir es in diesem Abschnitte getan haben und jetzt wohl nicht mehr zu rekapitulieren brauchen.

* * *

Wir haben in der vorliegenden Arbeit das Eigenwesen des Begehrens im allgemeinen und des unbedingt-vernünftigen Begehrens im besonderen herausgearbeitet und auf dieser Grundlage die Schelersche Kritik an dem Mittelpunkte der Kantischen Ethik als völlig verfehlt zurückgewiesen. Damit ist die im Titel gestellte Aufgabe im wichtigsten Punkte erfüllt — doch keineswegs in allen Punkten. Vielmehr ist die vorliegende Arbeit nur zu verstehen als erster grundlegender Teil eines weit umfassenderen Werkes. In diesem Werke wäre zu zeigen (und es läßt sich zeigen), daß Kant nicht nur in der Phänomenologie des sittlichen Wollens, sondern ebenso in der Phänomenologie des Sollens, des Könnens, der Person, der Lust und der Liebe Scheler zweifellos überlegen ist, so daß sich Schelers Kritik an Kants Ethik in allen wesentlichen Punkten als hinfällig erweist. Auf Grund dieser Ergebnisse wäre alsdann der Nachweis zu führen (und er läßt sich führen), daß auch die materiale Wertethik selbst — Schelers Lehre vom Wert, wie seine Rangordnung der Wertarten — in Wahrheit unhaltbar ist. Erst in diesen Rahmen gestellt ist Aufbau und Abgrenzung der vorliegenden Arbeit recht zu verstehen.

Lebenslauf.

Ich bin am 30. Oktober 1895 in Hamburg als Sohn des Kaufmanns Karl Heinrich Alphéus geboren. 1902—1914 absolvierte ich das Realgymnasium in Hannover. 1915 erwarb ich auch das Reifezeugnis des Gymnasiums in Hannover, ging nach Freiburg i. Br., um Geschichte und Germanistik zu studieren und kam, endlich tauglich befunden, ins Feld. 1916 wurde ich als Schwerkriegsbeschädigter aus dem Heeresdienst entlassen. Erst 1919 konnte ich — nach mehrjähriger Kur — das Studium wieder aufnehmen, das noch wiederholt von Krankheit und Kur unterbrochen wurde. Ich studierte an den Universitäten Zürich, Marburg und Freiburg i. Br., hauptsächlich Philosophie, neuere Geschichte und Staatsrecht. Meine philosophische Ausbildung erhielt ich vor allem in Freiburg i. Br. bei den Professoren Edmund Husserl, Martin Heidegger und Julius Ebbinghaus, denen ich deswegen zu besonderem Danke verpflichtet bin. Die mündliche Prüfung fand am 15. Februar 1930 statt.